

الحكمة المتعالية

تأليف

صدر الدين الشيرازي

المجلد السادس

آية الله حسن حسن زاده الاملي

في الأشغال العقلية والأربعة

بجلی



وزارت تعلیم و تربیت



وزارت تعلیم و تربیت
سازمان واپ و انتشارات



حسن زاده آملی، حسن، ۱۳۰۷ -

الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعہ / تألیف صدرالدین شیرازی؛ تصحیح و تعلیق علیہ حسن حسن زاده آملی . - تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات، ۱۳۷۴.

ج.

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فی.

ISBN 964 - 422 - 538 - 4 (ج ۱)

ISBN 964-422-540-6 (دوره)

Al-Hikmat Al-Mota'aliya

Fi Al-Asfar Al-Aqliyah Al-Arba'a

پشت جلد به انگلیسی:

چاپ اول: ۱۳۷۲. چاپ دوم: ۱۳۷۴. چاپ سوم: ۱۳۸۳.

۱. صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، ۹۹۷۹ - ۱۰۵۰ ق. اسفار الاربعه - نقد و تفسیر. ۲. فلسفه اسلامی - متون قدیمی تا قرن ۱۴. الف. ایران. وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی؛ سازمان چاپ و انتشارات. ب. عنوان. ج. عنوان: اسفار الاربعه.

۱۸۹/۱

B

۱۳۷۴

کتابخانه ملی ایران

السفر الرابع

في علم النفس من مبدإ تكونها* من المواد الجسمانية الى آخر مقاماتها و

* قوله: «في علم النفس من مبدإ تكونها...» قد تقدّم في أواخر الفصل السابع من الموقف التاسع من إلهيات هذا الكتاب في مفتتح عنوان «إشكال فكري و انحلال نوري» قوله: «إن معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت و ذلك لأنّي نظرت إلى نفسي فوجدتها إيّنة صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الأعضاء...» فراجع.

ولا يخفى على المتدرّب في الحكمة المتعالية حسن صنعة المصنّف - قدّس سرّه - حيث جعل سفر النفس الإنسانية آخر الأسفار اقتداء بالقرآن الحكيم، حيث ختم السور القرآنية بسورة الناس، فتدبّر جداً. ونعم ما أفاد في ذلك العارف الشبستري في أوائل «گلشن راز» في ترتيب نظام كتاب العالم بقوله:

به نزد آن که جانش در تجلّی است	همه عالم کتاب حق تعالی است
عرض اعراب و جوهر چون حروفست	مراتب همچو آیات و قوفست
ازو هر عالمی چون سوره‌ای خاص	یکی زان فاتحه و آن دیگر اخلاص
نخستین آیتش عقل کل آمد	که در وی همچو بای بسمل آمد
دوم نفس کل آمد آیت نور	که چون مصباح شد در غایت نور
سیم آیت درو شد عرش رحمان	چهارم آیه الكرسي همی دان
پس از وی چهرهای آسمانیست	که در وی سوره سبع الثانیست

نظر کن باز در جرم عناصر که هر يك آيتی هستند باهر
پس از عنصر بود جرم سه مولود که نتوان کردن این آیات محدود
به آخر گشت نازل نفس انسان که برناس آمد آخر ختم قرآن

ثم إن قوله: «من مبدل تكوّنها من الموادّ الجسمانية...» ناظر إلى أن النفس جسمانية المحدث و روحانيّة البقاء. وقوله: «الباب الأول في أحكام عامّة للنفس و فيه فصول» الفصول في المقام جمع منطقي لأنّ في هذا الباب فصلين فقط.

و اعلم أن لنا عدّة كتب و رسائل بالعربيّة و الفارسيّة نظماً و نثراً في معرفة النفس و هي في الحقيقة شروح و تفاسير لهذا السفر من كتاب الأسفار، و نهدى إليك أسماء طائفة بما طبع منها كمايلي والله سبحانه فتّاح القلوب و متّاح القيوب:

١ - رسالة «عيون مسائل النفس» بالعربيّة. و هي ست و ستون عنفاً، كلّ عين منها في موضوع خاصّ في معرفة النفس.

٢ - كتاب «شرح العيون في شرح العيون» و هذا الكتاب القويم الحكيم هو شرح تلك الرسالة أعني «عيون مسائل النفس» بالعربيّة، و قد طبع مراراً مع متنّها أعني تلك الرسالة المذكورة. و قد صار بمحمداه سبّحانه من الكتب الدرسيّة الحوزويّة «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء». و في وصف هذا الكتاب ينبغي التمسك بالمثل المعروف العربي: «كلّ الصيد في جوف الفرا».

٣ - كتاب «الحجج البالغة على تجرّد النفس الناطقة» بالعربيّة، وهو بحث عن أدلّة تجرّدها في خمسة أبواب، على التفصيل الذي ينطقه ذلك الكتاب الحكيم المطبوع القويم.

٤ - كتاب «كنجينة گوهر روان» كتاب مرقوم يشهده المقرّبون، و قد طبع عدّة مرّات. ذلك الكتاب الحكيم مشتمل على أكثر من سمين برهاناً و عدّة آیات و روايات على تجرّد النفس الناطقة و مقام فوق تجرّدها العقلي، و قد حرّراه بالفارسيّة، و لعمري إنّما ينبغي أن يقال في شأنه: أن كس که زکوی آشنائی است داند که متاع ما کجائی است

٥ - كتاب «دروس اتحاد عاقل بمعقول» صتّفناه بالفارسيّة، و قد طبع عدّة مرّات. و هو مشتمل على ثلاثة و عشرين درساً، و كلّ درس منها يعادل رسالة و جيزة في موضوعها و صار من الكتب الدرسيّة.

٦ - كتاب «دروس معرفت نفس» صَفَّته بالفارسية، وهو مشتمل على ثلاثة و خمسين و مائة درس، وقد طبع مرآت عديدة و صار من الصَّحف الدرسيَّة أيضاً.

٧ - كتاب «انسان كامل از دیدگاه نهج البلاغة» وقد طبع في عدة مرآت.

٨ - رسالة «انسان در عرف عرفان» وقد طبعت في مرآت عديدة.

٩ - كتاب «انسان و قرآن» بالفارسية وقد طبع غير مرة بل مرآت عديدة.

١٠ - رسالة «صد كلمه در معرفت نفس» بالفارسيَّة، وقد طبعت عدة مرآت.

ثم قد جمعنا في النكتة ١٠٠١ من كتابنا «الف نكتة و نكتة» (هزار و يك نكته) أربعين حديثاً في معرفة النفس و نكتفي ها هنا بذكر بعضها تبركاً و ترغيباً و تشويقاً كمايلي، والله سبحانه فتاح القلوب و متاح الغيوب:

١ - عن كميل بن زياد قال: سألت مولانا أمير المؤمنين عليه السلام فقلت يا أمير المؤمنين: أريد أن تعرفني نفسي، فقال: يا كميل و أيّ الأنفس تريد أن أعرفك؟ قلت: يا مولاي وهل هي إلا نفس واحدة؟

قال يا كميل إنما هي أربعة: النامية النباتية، والحسية الحيوانية، و الناطقة القدسية، و الكلّية الإلهية. ولكلّ واحدة من هذه خمس قوى و خاصيتان:

فالنامية النباتية لها خمس قوى: ماسكة و جاذبة، و هاضمة، و دافعة، و مربّية. و لها خاصيتان: الزيادة و النقصان، و انبعاثها من الكبد.

و الحسية الحيوانية لها خمس قوى: سمع و بصر و شمّ و ذوق و لمس. و لها خاصيتان: الرضا و الغضب، و انبعاثها من القلب. و الناطقة القدسية لها خمس قوى: فكرو ذكر و علم و حلم و نهابة، و ليس لها انبعاث؛ و هي أشبه الأشياء بالنفوس الملكية، و لها خاصيتان: الزهارة و الحكمة.

و الكلّية الإلهية لها خمس قوى: بقاء في فناء، و نعيم في شقاء، و عزّ في ذلّ، و فقر في غناء، و صبر في بلاء. و لها خاصيتان: الرضا و التسليم. و هذه التي مبدؤها من الله و إليه تعود، قال الله تعالى: «ونفخت فيه من روحي»، و قال الله تعالى: «يا أيُّها النفس المطمئنة، ارجعي إلى ربك راضية مرضية»، و العقل وسط الكلّ.

٢ - قال أمير المؤمنين على - عليه السلام - لحبر من أحرار اليهود و علمائهم: من اعتدل

رجوعها إلى غايتها القصوى، وفيه أبواب.

طلباءه صفى مزاجه، و من صفى مزاجه قوى أثر النفس فيه، و من قوى أثر النفس فيه سمى إلى ما يرتقيه، و من سمى إلى ما يرتقيه فقد تخلق بالأخلاق النفسانية فقد صار موجوداً بما هو إنسان دون أن يكون موجوداً بما هو حيوان، و دخل في الباب الملكي وليس له عن هذه الحالة مغفّر؛ فقال اليهودى: الله اكبر يا ابن أبى طالب، لقد نطقت بالفلسفة جميعها.

٣ - علم الهدى سيد مرتضى در مجلس نوزدهم غررو در از حضرت رسول الله - ص - روایت کرده است كه: آن جناب فرمود: «اعلمكم بنفسه أعلمكم برّه».

٤ - حضرت وصی امام أميرالمؤمنین علی - علیه السلام - فرمود: «العارف من عرف نفسه فأعتقها و نزهها عن كل ما يبعدها».

٥ - وكذا قال الوصی الإمام أميرالمؤمنین علی عليه السلام: «إن للجسم ستة أحوال: الصحة والمرضى والموت والحيوة والنوم واليقظة، وكذلك الروح فحياتها علمها، و موتها جهلها، و مرضها شكها، و صحتها يقينها، و نومها غفلتها، و يقظتها حفظها».

فنقول: هذا السفر من الأسفار يحتوي ما هو من أهم المسائل في الحكمة المتعالية، لأن معرفة النفس سرقة إلى معرفة كل المعارف من المبدأ إلى المعاد، كما قال ولي ذی الجلال الإمام علی عليه السلام: «من جهل نفسه كان بغيره أجهل». وقال أيضاً: «لا تجهل نفسك فإن الجاهل معرفة نفسه جاهل بكل شيء». وقال «من عرف نفسه فقد انتهى إلى غاية كل معرفة وعلم». و سائر الروایات التي نقلناها في رسالتنا المستاة به «إنه الحق» و في غيرها أيضاً.

والبحث عن معرفة النفس ينتهي إلى عدة مباحث أصيلة، و قد ذكرنا أمهاتها في تلك الرسالة أيضاً و تنتهي إلى اثني عشر عنواناً، فراجع. و خلاصة تلك المباحث الشريفة تدور حول أسس ثلاثة هي مبدأ تكوينها و أطوار مقاماتها و رجوعها إلى غايتها القصوى، أي الأسس التي أفادها صاحب الأسفار في مطلع هذا السفر القيم براعة للإستهلال.

ثمّ ما جاء في النسخ المطبوعة من التعبير بغاياتها القصوى على صورة الجمع فكأنه محرف، لأن الغاية القصوى ليست إلا واحدة بخلاف المقامات، فالصواب إلى غايتها القصوى كما في بعض النسخ المصححة عندنا، فتدبر.

الباب الاول

في أحكام عامّة للنفس* وفيه فصول:

فصل «١»

في تحديد النفس**

إعلم أن عناية الباري جلّ اسمه لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الأقدس*** على ترتيب الأشراف فالأشرف حتّى بلغ إلى أدنى

* قوله: «الباب الأول في أحكام عامّة للنفس» أي أحكام تشمل النفس النباتيّة و الحيوانيّة و الإنسانيّة و الفلكيّة، فتدبرّ. قوله: «وفيه فصول» الجمع منطلق لأنّ في هذا الباب فصلين.

** قوله: «فصل في تحديد النفس: التحديد بمعنى التعريف، ولنا حول تحديده كلام لعلّه يجديك في المقام ذكرناه في رسالة «إله الحق» المطبوعة، اقرأ وارزق؛ و بالجملة:

دانش نفست نه کار سرسریست گر به حق آگه شوی دانی که چیست

و سیاقی كلام المصنف عن قريب في ذلك حيث يقول: «فلان البسيط و إن لم يكن له حدّ الخ».

*** قوله: «لما أفادت جميع ما يمكن إيجادها بالفيض الأقدس...» الفيض الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس - أي الأقدس من السوائيّة و من كلّ قيد - و التجلّي الأول، بواسطة الحبّ الذاتي، و طلب مفاتيح الغيب - أي الأسماء الذاتيّة التي لا يعلمها إلا هو - ظهورها و كمالها، فإنّ الفيض

البسائط* وأخسها منزلة. ولم يميز في عنايته وقوف الإفادة على حد لا يتجاوزه فبقى إمكان وجود أمور غير متناهية في حد القوة إلى الفعل، وكانت المواد الجسمانية وإن تناهت في الإظلام والكثافة والبرودة غير ممتنعة عن قبول الاستكمال بتأثير مبدأ فقال كثنائير أشعة الكواكب سيما الشمس في التلطيف والتعديل لتصير باكتسابها نضجاً واعتدالاً مادة للأغذية والأقوات، وقوة منفعة، لتوليد الكائنات، متهيئة لقبول النشؤ والحياة بصور يترتب عليها آثار الحكمة والعناية، كالحيوان والنبات بعد إيفاء الطبيعة حقوق ما تقدم عليها من سائر المركبات وقواها، وقدم السبب اللهي في كون الأخس قابلاً لما هو أشرف إذا لممكن لم يخلق هباءً وعبثاً** بل لأن يكون عائداً إلى غايته

الإلهي ينقسم بالفيض الأقدس والفيض المقدس، وبالأول تحصل الأعيان الثابتة واستعداداتها الأصلية في العلم، وبالثاني تحصل تلك الأعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها، وإن شئت فراجع أول الفصل الثالث من فصول مقدمة شرح القيصرى على فصوص الحكم للشيخ الأكبر (ج ١، ص ٨٢ بتصحیحنا وتحقیقنا وتعليقاتنا عليه).

وكذلك قد أفاد العلامة القيصرى في أوائل شرحه على الفص الأدمى من فصوص الحكم بقوله: «والقابل - أى القابل الذى يقبل الروح الإلهي - لا يكون أى لا يحصل إلا من فيض الأقدس أى الأقدس من شوائب الكثرة الأسمائية وتفاصيل الحقائق الأمكانية، وقد علمت في ما مر من المقدمات أن الأعيان التى هى القوابل للتجليات الإلهية كلها فائضة من الله بالفيض الأقدس، وهو عبارة عن التجلى المحبى الذى الموجب لوجود الأشياء واستعداداتها في الحضرة العلية ثم المعينة، كما قال: كنت كنزاً مخفياً فأحببت أن أعرف الحديث. والفيض المقدس عبارة عن التجليات الأسمائية الموجبة لظهور ما تقتضيه استعدادات تلك الأعيان في الخارج. فالفيض المقدس مترتب على الفيض الأقدس (الطبع المذكور، ج ١، ص ٢٢٣).

* قوله: «حتى بلغ إلى أدنى البسائط...» يعنى بأدنى البسائط وأخسها منزلة الهوى الأولى.
** قوله: «إذا لممكن لم يخلق هباءً وعبثاً» كما قال إمامنا الوصى أمير المؤمنين على -

الأصلية، فالعناصر أتما خلقت لقبول الحياة و الروح.

فأول ما قبلت من آثار الحياة* حياة التغذية و النمو والنماء و التوليد، ثم حياة الحس و الحركة، ثم حياة العلم و التمييز، ولكل من هذه الأنواع من الحياة صورة كمالية يفيض بها على المادة آثار تلك الحياة بقواها الخادمة إياها، تسمى تلك الصورة نفساً أدناها النفس النباتية، وأوسطها النفس الحيوانية، و أشرفها النفس الناطقة، وهذه الثلاثة معنى مشترك ذاتي وحدّ جامع، ونحن نريد أن نذكر في هذا الفصل، البرهان على وجودها مطلقاً** والحدّ لماهيتها نفساً؛ فإنّ البسيط و إن لم يكن له حدّ*** ولا عليه برهان، من

عليه السلام - في الخطبة ١٩٣ من نهج البلاغة: «واعلموا عباد الله أنه لم يخلقكم عبثاً ولم يرسلكم هملأ...» (ط تبريز، ص ١٨٠).

* قوله: «فأول ما قبلت من آثار الحياة...» هذا جواب قوله: «لما أفادت جميع ما يمكن...»، ثم إن قوله «حياة التغذية و النمو والنماء و التوليد» هو المشار إليه في قوله الآتي: «أدناها النفس النباتية». و قوله: «ثم حياة الحس و الحركة» هو المشار إليه في قوله الآتي: «وأوسطها النفس الحيوانية». وقوله: «ثم حياة العلم و التمييز» هو المشار إليه في قوله الآتي: «وأشرفها النفس الناطقة». ثم أعلم أنّ النفس الناطقة شاملة على النفوس الفلكية أيضاً، فالحكم عام للنفس بأنواعها الأربعة.

** قوله: «نحن نريد أن نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقاً...» أي لا من حيث إنها نفس ولا من حيثية أخرى، بخلاف الحدّ فإنه يكون لها من حيث إنها نفس. و قوله: «من جهة هوية ذاته البسيطة» أي من حيث وجوده المطلق مع قطع النظر عن الحدّ و التعمين.

*** قوله: «فإنّ البسيط و إن لم يكن له حدّ...» هذا بيان لزيادة قوله نفساً، حيث قال: «والحدّ لماهيتها نفساً...» يعني أن الجوهر البسيط لما لم يكن له حدّ، ولم يكن له إقامة الحدّ من جهة هوية ذاته البسيطة، أردنا إقامة الحدّ لجوهر النفس من حيث كونه نفساً حتى يتمشى الحدّ من جهة فعله و انفعاله.

جهة هويّة ذاته البسيطة، ولكن من جهة فعله أو انفعاله ممّا يقبل التحديد، و يقام عليه البرهان، فهكذا شأن النفوس و الصور بما هي نفوس و صور.
أمّا البرهان على وجودها* فنقول: إنا نشاهد أجساماً يصدر عنها الآثار

* قوله: «أمّا البرهان على وجودها...» أى البرهان على وجودها مطلقاً كما أشار إليه آنفاً بقوله: «و نحن نريد أن نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقاً»، أى لا من حيث إثباتها نفس، ولا من حيثيّة أخرى، بخلاف الحدّ فإنه يكون لها من حيث كونها نفساً.
ففى المقام أمران. أحدهما البرهان على وجودها مطلقاً، والثانى الحدّ لما هيها نفساً؛ و شرع لإقامة بيان البرهان على وجودها مطلقاً، فقال: «أمّا البرهان على وجودها فنقول: إنا نشاهد أجساماً»، ثم أخذ لإقامة بيان الحدّ، فقال: «و أما الحدّ فنقول آخذاً الخ».

ثمّ اعلم أنّ قوله: «أمّا البرهان على وجودها فنقول: إنا نشاهد أجساماً...» ناظر إلى كلام الشيخ في أول الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ١٣ بتصحیحنا و تحقیقنا و تعلیقنا عليه) حيث قال: «إنّ أول ما يجب أن تتكلّم فيه إثبات وجود الشيء الذى يسمّى نفساً، ثم نتكلّم فى ما يتبع ذلك فنقول: إنا قد نشاهد أجساماً تحسّ و تتحرّك بالإرادة الخ». والمصنّف أعنى به صاحب الأسفار قد تصرّف فى كلام الشيخ، والنظر الأصيل فى هذا الأمر إثبات مبدأ هذه الآثار المشاهدة فى بعض الأجسام دون بعضها، لأنّ الطبیعیّ الذهرى الذى ينكر ما وراء الطبيعة يتمشّى مع الحكيم الإلهى إلى هذه العقبة وفى صعودها يخالفه و يتركه ويقول الإنسان بنیه جسمانية فقط و الحياة منشأها من ایتلاف الأجزاء الأتمیّة لا غیر على ما يذكره كتبهم المادیّة.

فمادام الحكيم الإلهى لم يثبت جوهر النفس و لم يحكم إثبات وجود هذا الجوهر مطلقاً لا يقدر على إثبات سائر الأصول الاعتقادية من المبدأ إلى المعاد، لأنّ إنزال الكتب و إرسال الرسل و اعتقاد الحشر و الثواب والعقاب و طرق المعارف الربوبیّة كلّها مبنتیة على معرفة هذا الجوهر. وإثما سلکوا فى إثباته مسیر البرهان التجربى والاستقرائى، ولا يخفى عليك أنّ الدلیل التجربى أوقع فى النفوس المادیّة، فنعم المسیر سلکوا.

الكلام فى الأصل الأول من الأصول حول معرفة النفس
واعلم أنّ البعث عن معرفة النفس مبتنّ على أمّهات وأصول: أحدها إثبات مبدأ تلك الآثار

لاعلى و تيرة واحدة من غير إرادة، مثل المحسّ والحركة و التغذية و النمو و توليد المثل، وليس مبدء هذه الآثار المادة الأولى، لكونها قابلة محضة ليست فيها جهة الفعل و التأثير. و لا الصورة الجسمية المشتركة بين جميع الأجسام، إذ قد توجد أجسام تخالف تلك الأجسام في تلك الآثار، وهى أيضاً قد لا تكون موصوفة بمصدرية هذه الأفعال، فإذن في تلك الأجسام مباد غير جسميتها، وليست هى بأجسام فيها و إلا فيعود المحذور فإذن هى قوة متعلّقة بتلك الأجسام، وقد عرفت في مباحث القوة و الفعل * أنا نسمي كل قوة فاعلية

الخاصة في بعض الأجسام دون بعض و تلك الأجسام هى آلية، و سيأتى التحقيق عن معنى كونها آلية. والبحث عن إثباته و البرهان على ذلك أى البرهان على وجودها هوما تصدى لها الشيخ في أول الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء حيث قال: «إنا قد نشاهد أجساماً تحسّ و تتحرك بإرادة، بل نشاهد أجساماً تفتدى و تنمو و تؤدّ المثل و ليس ذلك لها لجسميتها، فبقى أن تكون في ذواتها مبادئ لجسميتها - إلى قوله: - فإننا نسميه نفساً.

واعلم أن البحث على إثبات ذلك المبدأ في هذا الأصل الأول يكون على سبيل الاطلاق كما قال صاحب الأسفارها هنا: «و نحن نريد أن نذكر في هذا الفصل البرهان على وجودها مطلقاً أى لا من حيث إنها نفس ولا من حيثية أخرى بخلاف التعديد، فإنه يكون لها من حيث إنها نفس، والمباحث في هذا الأصل ناظر إلى إثبات هذا المبدأ فقط على نظم التعليم الطبيعى كالمسائل الهندسية المترتبة على نظمها و أسلوها، فالمرهن في هذا الأصل لا ينظر إلى أن هذا المبدأ هل هو جسم أو غير جسم، بل نظره أتما في إثبات وجوده مطلقاً، فيستنتج من برهانه التجري أن بعض الأجسام له مبدأ خاص ليس لبعض الآخر، و إنما يهدينا إلى إثبات وجوده الفحص التجري الاستقرائى في خواص الأجسام و آثارها الوجودية.

الكلام في الأصل الثانى من الأصول حول معرفة النفس:

وأما الأصل الثانى: من الأصول حول معرفة النفس فهو ما يأتى عن المصنّف بعد أسطر حيث يقول: «أما الهدى فنقول آخذاً في بيانه...» فارتقب.

* قوله: «وقد عرفت في مباحث القوة والفعل...» قال في الأمور العامة: «هو مبدأ التغير من

يصدر عنها الآثار لاعلى و تيرة واحدة نفساً وهذه اللفظة إسم لهذه القوة لا بحسب ذاتها البسيطة بل من حيث كونها مبدءاً لمثل هذه الأفاعيل المذكورة و لذلك صار البحث عن النفس من جملة العلم الطبيعي.

وأما الحدّ فنقول آخذاً في بيانه* على طبق ما قالته الحكماء: إن النفس لها

شئ في شئ آخر من حيث هو آخر، ولفظ المبدأ مشترك بين مبدأ إمكان الشئ و مبدأ فعلية الشئ. وقال الشيخ في أول الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ١٣ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه): «والشئ الذى تصدر عنه هذه الأفعال، و بالجملة كل ما يكون مبدأ لصدور أفاعيل ليست على و تيرة واحدة عادية للإرادة فإننا نسميه نفساً.

و هذه اللفظة [أى النفس] اسم لهذا الشئ لامن حيث هو جوهره ولكن من جهة إضافة ماله. أى من جهة ما هو مبدأ لهذه الأفاعيل، و نحن نطلب جوهره و المقولة التى يقع فيها من بعد، ولكننا الآن إنما أثبتنا وجود شئ هو مبدأ لما ذكرنا و أثبتنا وجود شئ من جهة ماله عرضاً، و نحتاج أن نتوصل من هذا العارض الذى له إلى أن نحقق ذاته لنعرف ما هيته. كأننا قد عرفنا أن لشئ يتحرك محرّكاً ما، ولسنا نعلم من ذلك أن ذات هذا المحرك ما هو؟ الخ».

الاصل الثانى من الأصول حول معرفة النفس

* قوله: «أما الحدّ فنقول آخذاً في بيانه...» هذا هو الأصل الثانى الموعود ببيانه من الأصول المبينة عليها معرفة النفس، فقال: أما الحدّ فنقول آخذاً في بيانه على طبق ما قالته الحكماء الخ. و إنما قال على طبق ما قالته الحكماء لأنهم ذهبوا إلى أن النفس تتفعل من صور المحسوسات والمقولات. و أما هو فغير قائل بإدراك النفس على الانفعال بل على النحو الذى قرّر في محله و معلوم لأهل، و سيأتى تحرير التحقيق فى ذلك.

ثم كلامه هذا ناظر إلى ما قاله الشيخ الرئيس - قدس سره - فى الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ١٥ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه):

«إن النفس يصحّ أن يقال لها بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال قوة.

و كذلك يجوز أن يقال لها بالقياس إلى ما تقبله من الصور المحسوسة و المقولة على معنى آخر قوة.

حيثيات متعددة فتسمى بحسبها بأسام مختلفة و هى القوة و الكمال والصورة*، فهى لكونها تقوى على الفعل الذى هو التحريك، وعلى الإنفعال من صور المحسوسات و المعقولات الذى هو الإدراك، تسمى قوة؛ و بالقياس إلى المادة التى تحملها ليجتمع منها جوهر نبقى أو حيوانى صورة؛ و بالقياس إلى أن طبيعة الجنس كانت ناقصة قبل اقتران الفصل بها** فإذا انضاف إليها كمل بها النوع

ويصح أن يقال أيضاً لها بالقياس إلى المادة التى تحملها فيجتمع منها جوهر نبقى أو حيوانى صورة.

ويصح أن يقال لها أيضاً بالقياس إلى استكمال الجنس بها نوعاً محصلاً فى الأنواع العالية أو السافلة كمال، لأن طبيعة الجنس تكون ناقصة غير محدودة مالم تحصلها طبيعة الفصل البسيط أو غير البسيط منضافاً إليها، فإذا انضاف كمل النوع فالفصل كمال النوع الخ».

واعلم أن القوة فى كلام الشيخ معناها الأولى أعنى بالقياس إلى ما يصدر عنها من الأفعال يقال لها مبدأ التغير فى الغير، و معناها الثانى أى بالقياس إلى قبولها الصور المحسوسة و المعقولة يقال لها قوة بمعنى الانفعال، والمصنف أعنى به صاحب الأسفار غير قائل بالقبول ولذا قال على طبق ما قالته الحكماء، فافهم.

وقول الشيخ تكون ناقصة غير محدودة، أى غير معينة؛ ولهذا الكلام شأن فى المقام، وسيأتى توضيحه من أن شاء الله تعالى شأنه.

وقوله: «مالم تحصلها طبيعة الفصل البسيط» الفصل البسيط كالناطق بالنسبة إلى الحيوان، وقوله: «أو غير البسيط» غير البسيط كالحبّاس المتحرك بالإرادة بالنسبة إلى الحيوان، فافهم.

* قوله: «وهى القوة والكمال والصورة...» قال شارح المقاصد فى بيان كون تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة ما هذا اللفظ: «الصورة يقاس إلى المادة والكمال إلى النوع ففى المعنى الذى به يتحصّل الجسم فيصير أحد الأنواع، و مصدر الأفعال يكون المقيس إلى أمر هو نفس ذلك المتحصل أولى من المقيس إلى أمر بعيد لا يكون موقعه إلا بالقوة ولا ينسب إليه شيء من الأفاعيل»، فراجع.

** قوله: «قبل اقتران الفصل بها...» أى قبل اقتران الفصل بطبيعة الجنس، فإذا انضاف الفصل

كمالاً؛ فقالوا: تحديد النفس بالكمال أولى من تحديدها بالصورة لوجوه:
أما أولاً فلأنه أعمّ من حيث إنّ الصورة عند الجمهور هي المنطبعة في المادة،
ومن النفس ما هي غير منطبعة فهي إذن ليست صورة للبدن ولكنها كمال له.
كما أنّ الملك كمال للمدينة والرّبان كمال للسفينة.*

وأما ثانياً فلأنّ الكمال قياس إلى المعنى الذي هو أقرب من طبيعة الجنس
وهو النوع، والصورة قياس إلى الشيء الذي** هو أبعد من ذلك وهو المادة
فالصورة تقتضي نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها، وإلى

إلى طبيعة الجنس كمال بذلك الانضفاف النوع كمالاً. وقوله: «من حيث إنّ الصورة عند الجمهور
هي المنطبعة في المادة...» وأما عنده فالصورة هوية وجودية.

* قوله: «الرّبان كمال للسفينة» ربّان كرّمات: مهتر كشتى بانان كه كشتى راند (منتهى الأرب).
** قوله: «والصورة قياس إلى الشيء الذي...» قال الشيخ في الفصل الأول من المقالة الأولى
من نفس الشفاء (ص ١٦ بتصحیحنا و تعلیقاتنا علیه):

«و إذا كان الأمر كذلك فالصورة تقتضي نسبة إلى شيء بعيد من ذات الجوهر الحاصل منها، وإلى
شيء يكون الجوهر الحاصل هو ما هو به بالقوة، وإلى شيء لا تنسب الأفاعيل إليه، وذلك الشيء
هو المادة لأنها صورة باعتبار وجودها للمادة. والكمال تقتضي نسبة إلى الشيء التام الذي عنه
تصدر الأفاعيل لأنه كمال بحسب اعتباره للنوع. فبين من هذا أنّنا إذا قلنا في تعريف النفس إنها
كمال كان أدلّ على معناها. وكان أيضاً يتضمن جميع أنواع النفس من جميع وجوهها، ولا تشذّ
النفس المفارقة للمادة عنه».

بيان: قوله «وأما ثانياً» فلأنّ الكمال قياس إلى المعنى الذي هو أي ذلك المعنى أقرب من طبيعة
الجنس، وهو أي ذلك المعنى هو النوع؛ والصورة قياس إلى الشيء الذي هو أي ذلك الشيء
هو المادة؛ فالصورة تقتضي نسبة إلى شيء - أي إلى مادة - بعيد صفة لشيء من ذات الجوهر أي
النوع الحاصل منها أي من طبيعة الجنس وإلى شيء أي المادة يكون الجوهر الحاصل بحسبه
متعلق بكون، هو أي الجوهر ما هو بالقوة الخ، فتدبر.

شيء يكون الجوهر الحاصل بحسبه هو ما هو بالقوة إلى شيء لا ينسب الأفاعيل اليه اعنى المادة، بخلاف الكمال فإنه ينسب إلى أمر محصل بالفعل ينسب إليه الأفاعيل بالحقيقة أعنى النوع.

وأما ثالثاً فلأن الدلالة على المادة مقترنة في الدلالة على النوع من غير عكس. فتبين من هذا أننا إذا قلنا في تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها* وكان متضمناً لجميع أنواعها من جميع وجوهها، ولا تخرج النفس المفارقة عنه.

وهو أيضاً أولى من القوة** لوجوه:

أما أولاً فلأن للنفس قوة الإدراك وهي إنفعالية وقوة التحريك وهي فعلية، وليس إعتبار أحد المعنيين أولى من الآخر. فإن قيل لفظ القوة واقتصر على أحد وجهين عرض ما قلناه. و شيء آخر وهو أن لا يتضمن*** الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة، وقد بين في علم الميزان: أن ذلك ليس بجيد ولا صواب، فيجب إعتبارها في حدّها، واسم القوة

* قوله: «إذا قلنا في تعريف النفس إنها كمال كان أدل على معناها» أقول: هذه هي العبارة الصحيحة التي نقلناها من عدة نسخ مصححة وقد حرّفت في الطبع الرحلي بهذه الصورة المشوّهة: «إذا قلنا في تعريف النفس إنه كمال أول كان على معناها». و قوله: «ولا تخرج النفس المفارقة عنه» أى عن التعريف، وفي الطبع المذكور قد حرّفت العبارة بهذه الصورة المشوّهة: «ولا يخرج النفس المفارقة عنها».

** قوله: «وهو أيضاً أولى من القوة...» قال شارح المقاصد: إن القوة لفظ مشترك بين مبدأ الفعل كالتحريك، ومبدأ القبول والإنفعال كالإحساس وكلاهما معتبران في النفس وفي الاقتصاد على أحدهما مع أنه إخلال بما هو مدلول النفس استعمال للمشارك في التعريف.

*** قوله: «وهو أن لا يتضمن...» أى لا يتضمن التعريف الدلالة على ذات النفس من حيث هي نفس بل من جهة دون جهة.

يتنا ولهما بالإشتراك* لأن أحدهما داخل تحت مقولة أن يفعل والآخر تحت مقولة أن ينفعل، فالأجناس العالية قد علمت أنها متباعدة بتمام ماهياتها، و إطلاق اللفظ المشترك مما يجتنب عنه في الحدود بخلاف لفظ الكمال فإن قوله عليهما** ليس بالإشتراك فإن النفس من جهة القوة التي يستكمل بها إدراك الحيوان كمال، و من جهة القوة التي تصدر عنها أفاعيل الحيوان أيضاً كمال.

وأما ثانياً فلأن القوة إسم لها من حيث إنها مبدء للأفعال، والكمال إسم لها من هذه الجهة ومن حيث أنها تكمل النوع، وما يعرف الشيء من جميع جهاته أولى مما يعرفه من بعض جهاته، فظهر أن الكمال هو الذي يجب أن يوضع في حد النفس مكان الجنس.

قالوا: إنا إذا عرفنا أن النفس كمال*** لكذا بأي تفصيل يبين تحصيله لم نكن بعد عرفنا حقيقة النفس و ذاتها، بل عرفناها من حيث هي نفس، وقد عرفت في باب المضاف أن وجود المضاف بما هو مضاف وجود غير مستقل، ولا نعرف من وجود النفس إلا ما تقتضيه تلك الإضافة المحدودة بما هي إضافة محدودة لاتمام وجودها لكون اسم النفس غير موضوع إلا لذلك الوجود الإضافي، ولم يوضع هذا الإسم، لكنه حقيقة الجوهر النفساني بحسب معناه المشترك أو المختص، بل من حيث إضافة التدبير و التصرف للأبدان، و وجود المضاف بما هو مضاف وجود تعلقى مقيس إلى شيء آخر، فالإضافة النفسية مقيسة إلى البدن فلذلك يؤخذ البدن في حد النفس لكونه داخلاً في تقوّم وجودها التعلقى الإضافي كما يدخل وجود البتاء في قوام البناء، و يؤخذ في حده ولا يؤخذ في حد الإنسان؛ فإن الحدود بإزاء الوجودات، فللإنسان بما هو

* قوله: «واسم القوة يتنا ولهما بالإشتراك...» أى بالإشتراك اللفظي.

** قوله: «فإن قوله عليهما...» أى فإن حمّله عليهما.

*** قوله: «قالوا إنا إذا عرفنا أن النفس كمال...» المقصود من نقل هذا القول رده و تحقيق الحق فيه، كما أشار إليه بقوله الآتي: «حكمة مشرقة».

إنسان وجود، وله حدّ بإزائه يعرف به، كالحیوان الناطق، و للبناء بما هو بناء وجود وله حدّ آخر بإزائه ولا يدخل في حدّه الإنسان ولا شيء من الجوهر و جنسه، لأنّه من مقولة المضاف، والإنسان من مقولة الجوهر، والمقولات متباعدة بتمامها، فشيء منها لا يدخل في حدّ شيء من الأخرى، فالنظر في النفس بما هو نفس نظر في البدن، ولهذا عدّ علم النفس من العلوم الطبیعیّة الناطرة في أحوال المادّة و حركاتها، فمن أراد أن يعرف حقيقة النفس من حيث ذاتها مع قطع النظر عن هذه الإضافة النفسية يجب أن ينظر إلى ذاتها من مبدء آخر و يستأنف علماً آخر غير هذا العلم الطبیعی، ولو كنّا عرّفنا بهذا ذات النفس لما كان العلم بوقوعها في أيّ مقولة وقعت فيها مشكلاً، فإنّ من عرف حقيقة الشيء و فهم ذاته فرض على ذهنه طبیعة أمر ذاتي له لم يصعب عليه وجود ما هو جنس له، إذا لذاتي بين الثبوت لما هو ذاتي له كما عرف في فنّ الميزان.

حكمة مشرقية

و ههنا سرّ شريف يعلم به جواز اشتداد الجوهر في جوهريته و استكمال الحقيقة الإنسانية في هوّيته و ذاته*، و يعلم أنّ هذا الحدّ للنفس ليس بحسب الاسم فقط كما في حدّ البناء و الأب و الإبن وما يجري مجراها، و ذلك لأنّ نفسية النفس ليست كأهوية الأب و بنوة الإبن و كاتبية الكاتب و نحوها مما يجوز فيه فرض خلوه عن تلك الإضافة فإنّ لماهية البناء وجوداً، و لكونه بناءً وجوداً آخر، و ليس هو من حيث كونه إنساناً هو بعينه من حيث كونه بناءً فالأوّل جوهر، و الثاني عرض نسبيّ. و هذا بخلاف النفس، فإنّ نفسية النفس نحو وجودها الخاص، و ليس لماهية النفس** وجود آخر هي بحسبه لا تكون

* قوله: «في هوّيته وذاته» أي في وجوده و ذاته.

** قوله: «وليس لماهية النفس...» أي و ليس لماهية النفس وجود آخر هي أي النفس بحسبه، أي بحسب ذلك الوجود الآخر لا يكون نفساً.

نفساً إلا بعد استكمالات و تحولات ذاتية تقع لها في ذاتها و جوهرها فتصير حينئذ عقلاً فعلاً بعد ما كانت بالقوة عقلاً.

والبرهان على أن نفسية النفس في ابتداء نشأتها ليست من العوارض اللاحقة بذاتها لازمة كانت* أو مفارقة، كالحركة اللاحقة بالفلك أو كالأبوة اللاحقة بذات الأب أنه لو كانت كما زعمه الجمهور** من الحكماء لزم كون النفس جوهرًا متحصلاً بالفعل من جملة الجواهر العقلية المفارقة الذوات، ثم سنع لها أمر ألجأها إلى التعلق بالبدن و مفارقة عالم القدس و مزاوله العنصریات، لكن التالي مستحيل لأن ما بالذات لا يزول، والجوهر المفارق لا يسنح له شيء لم يكن له في ذاته، إذ محل الحوادث*** المادة الجسمانية و ما يقترنها.

و أيضاً النفس تمام البدن، و يحصل منها و من المادة البدنية نوع كامل جسماني، ولا يمكن أن يحصل من مجرد و مادی نوع طبيعي مادی بالضرورة، فإذا بطل التالي فكذا المقدم؛ فعلم أن اقتران النفس بالبدن و تصرفها فيه أمر ذاتي لها بحسب وجودها الشخصي فهذه الإضافة النفسية لها إلى البدن مقومة لها، لكن لا يلزم من ذلك كونها من باب المضاف ولا يخرج به النفس عن حد الجوهريّة، بل عن حد العقلية فقط****. فهذه الإضافة كإضافة القابلية للهوى،

* قوله: «لازمة كانت...» أى لازمة كانت تلك العوارض اللاحقة أو مفارقة.

** قوله: «كما زعم الجمهور...» أى كما زعم الجمهور من كون النفس قديمة و تعلقها بالبدن حادثاً. و قوله: «ثم سنع لها...» أى عرض لها أمر.

*** قوله: «إذ محل الحوادث...» أى إذا كانت النفس جوهرًا مجرداً غير مقترنة بالمادة كيف تكون محل الحوادث الجسمانية، لأن محل الحوادث يجب أن يكون مادة أو مقترناً بالمادة. وقوله: «وأيضاً النفس تمام البدن» أى تمام البدن و كماله.

**** قوله: «بل عن حد العقلية فقط» أى بل يخرج عن حد العقلية فقط.

و إضافة الصوريّة للصور الطبيعية، و إضافة المبدعية والعالمية و القادرية للواجب تعالى، و إضافة العرضية للسواد و البياض و غيرها من مقولات العرض. فإنّ انحاء وجوداتها لا تنفك عن إضافة إلى شيء و لها معان آخر غير الإضافة، لست أقول لها وجود آخر غير وجود* الإضافة، فالسواد مثاله ماهية مستقلة في معناها و حدّها، و هي من مقولة الكيف. ولكن وجودها في ذاتها هو وجودها في الموضوع أعني عرضيتها، فالعروض للموضوع ذاتي لهوية السواد لالماهيته - وهكذا القياس في المادة و الصورة و الطبيعة - والنفس من حيث أنّ لكلّ منها** ماهية أخرى و جوهرية غير الإضافة، كما أنّ للأعراض ماهية أخرى عرضية غير العروض ولكن هوياتها الشخصية هويات إضافية، و بهذا يعلم أنّ الوجود أمرٌ زائد على الماهية، فوجود النفس لكونها صورة للمادة يلزمها إضافة البدن، كما يلزم لكلّ صورة إضافة المادة، لكن ليس يلزم من ذلك*** كونها من باب المضاف ولا كونها من الأعراض، لأنّ هذه الإضافة إضافة التكوين والتكميل، لا إضافة الحاجة المطلقة كما في العرض، فالتنفس ما دامت لم تخرج من قوّة الوجود الجسماني إلى فعلية العقل المفارق فهي صورة مادية على تفاوت درجاتها قريباً و بعداً من نشأتها العقلية بحسب تفاوت وجوداتها شدة و ضعفاً، و كما لا و نقصاً، إذا لوجود مما يقبل الاشتداد و مقابله كما بيّناه في العلم الكلي في مباحث القوّة والفعل.

ولنرجع إلى ما فارقناه من تحديد النفس فنقول: فهي إذن كمال للجسم، لكن الكمال منه أوّلٌ و هو الذي يصيربه النوع نوعاً بالفعل مثل الشكل

* قوله: «لها وجود غير وجود...» أي لها وجود آخر غير وجود الإضافة.

** قوله: «من حيث أنّ لكلّ منها...» أي من حيث أنّ لكلّ منها ماهية أخرى و جوهرية غير الإضافة. - وقد سقطت حرف الواو العاطفة في الطبعة الأولى.

*** قوله: «ليس يلزم من ذلك» قد سقط فعل يلزم في الطبعة الأولى.

للسيف والكرسى. و منه ماهوثان، و هو الذى يتبع نوعية الشيء من أفاعيله و انفعالاته كالقطع للسيف، و التمييز و الروية و الإحساس و الحركة الإرادية للإنسان، فإن هذه كمالات ثانوية ليس يحتاج النوع فى أن يكون نوعاً بالفعل إلى حصول هذه الأمور، بل إذا حصل* له مبدء هذه الأشياء بالفعل حتى صار له هذه الأشياء بالقوة القريبة بعد ما لم يكن إلا بقوة بعيدة، فالحيوان حيوان بالفعل و إن لم يتحرك بإلارادة بالفعل، و لم يقع له الإحساس بالفعل لشيء. و المهندس مهندس بالفعل، و إن لم يعمل عمل المساحة و غيرها، والطبيب طبيب بالفعل، و إن لم يعالج أحداً. فالنفس كمال أول؛ و كون الشيء كمالاً أولاً لشيء؛ لا ينافى ذلك كونه كمالاً ثانياً لشيء آخر.

فلا يرد أن النفس الإنسانية ليست كما لا للحيوان بما هو حيوان، ولا النفس مطلقاً كمال للجسم بما هو جسم، لما عرفت أن** تحقق كل طبيعة بتحقيق كل فرد منه، و ارتفاعها بارتفاع جميع الأفراد، فإذا النفس كمال أول للشيء و إن كانت كمالاً ثانياً لشيء آخر، و الشيء الذى هى كمال أول له لا بدّ و أن يكون جسماً، لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورد*** فى هذا التعريف هو الذى بالمعنى الجنسى لا الجسم بالمعنى المادى كما علم فى صناعة الميزان، و قد مرّ

* قوله: «بل إذا حصل...» كلمة «حتى» زائدة فى العبارة كما فى الطبعة الأولى الرحلية؛ أى إذا حصل له مبدء هذه الأشياء بالفعل صار له هذه الأشياء بالقوة القريبة مع النوع بها. فلا يكون لهذه الأشياء مدخل فى النوع.

** قوله: «لما عرفت أن...» العبارة الصحيحة هكذا؛ لما عرفت من أن تحقق كل طبيعة بتحقيق فرد ما منه و ارتفاعها الخ.

*** قوله: «لكن يجب أن يؤخذ الجسم المورد...» وذلك لأن الكمال ما يؤخذ بالقياس إلى الجنس كما مرّ سابقاً، فإذا عرفت النفس بالكمال فالجسم المأخوذ فى التعريف إنما هو من حيث كونه طبيعة ناقصة مهمة إنما كملت و تحصلت بانضمام ذلك الكمال فيكون جنساً بهذا الاعتبار.

الفرق بينهما في مباحث الماهية أيضاً، وليس هذا الجسم الذى النفس كمال له أعم من الجسم الطبيعى و الصناعى كالسرير و الكرسيّ والسفينة و المدينة، ولو فرض أن نفس الرّبان كمال للسفينة و نفس الملك كمال للمدينة فليست كما ليّتها هى النفسيّة للسفينة و المدينة، ولو أخذ المجموع من السفينة و النفس أمراً واحداً، حتى تكون النفس كما لا له لم تكن ذلك المفروض مجموعاً جسماً ولا جوهرأً ولا شيئاً من المقولات، إذا لماهية تابعة للوجود، والوجود مساوق للوحدة، و مالا وحدة له لا وجود له.

فظهر أن النفس كمال أوّل لجسم طبيعى؛ ولا كلّ جسم طبيعى إذ ليست. النفس كمالاً للنار* ولا للأرض، بل النفس آتت في هذا العالم كمال لجسم طبيعى يصدر عنه كمالاته الثانية بالآت يستعين بها على أفعال الحياة كالإحساس و الحركة الإرادية. و دلالة هذا المعنى على حقيقة النفس من جهة أن ما يكون من الصور آتت فعلها في المادّة من غير توسط قوّة أخرى، فذاتها متحدة الوجود بالمادّة كالصور الأسطقسيّة و الجهادية، كالنارية و الهوائية و الياقوتية و الذهبية و غيرها؛ فكأنّها هى مادّية محضة منقسمة بانقسامها.

وأما ما يكون من الصور آتت فعلها باستخدام قوّة أخرى، فلا محالة تكون تلك القوّة لكونها آلة متوسطة أدون منزلة من تلك الصورة، فتكون تلك الصورة كأنّها مرتفعة الذات** عن سنخ المادّة، و هذا الارتفاع عن دئو المادّة الجسميّة الأولى شأن النفس، إذ لها حظ من الملكوت و التجرد ولو قليلاً فظهر أن كون الكمال الأوّل للجسم الطبيعى مما تفعل بالآلة خاصيّة النفسية، فكل

* قوله: «إذ ليست النفس للنار» أى ليست صورة النار مثلاً هى النفس.

** قوله: «فتكون تلك الصورة كأنّها مرتفعة الذات...» و سيأتى البحث عن ذلك الحكم الحكيم في الفصل الثالث عشر من الباب الثالث حيث يقول: «بل النطفة قد فاضت عليها من المبدأ الفعّال كمالات متعاقبة جوهرية أوّلها كالصورة المعدنية و هى المحافظة للتركيب و المفيدة للمزاج الخ».

قوة لجسم طبيعي من شأنها أن تفعل فعلاً باستخدام قوة أخرى تحتها فهي عندنا نفس، وهذا الحد أعنى قولنا كمال أول لجسم طبيعي آلى جامع لسائر النفوس، اذ ليس المراد بالآلة المذكورة في تحديد النفس ما هو كالأعضاء بل ما هو كالقوى، مثل الغذائية و النامية و المولدة في النفس النباتية، و الخيال و الحس و القوة الشوقية في الحيوان، لأمثل المعدة و الكبد* والقلب و الدماغ والعصب فيه، فعلى هذا نقول: النفوس الفلكية داخله في هذا الحد لصدق مفهوم الآلى عليها بالبرهان، و ذلك لأن البرهان قائم عندنا على أن الفلك مع كونه ذا نفس درآكة للعلوم، فهو أيضاً ذو قوة طبيعية مباشرة للتحرير، وله أيضاً قوة حساسة لا كآلى في هذه الحيوانات حيث يكون بانفعال يطره لآلة الحس. وأيضاً يكون في بعض مواضع أهدانها قوة الحس و في بعضها قوة أخرى، و لا كذلك مادة الفلك لبساطته، فالفلك كله خيال**، و كله طبيعة محركة وضعية من جنس طبيعته الخامسة، و كله حس لكن قوة الحس و الحركة دون قوة الخيال و قوة الإدراك الكلى إن كانت.

و بهذا يندفع الإشكال*** الذى استصعب المتأخرون حلّه و هو أن الحد

* قوله: «لأمثل المعدة والكبد...» فإن ما يكون آلة النفس بالذات هو القوى المختلفة، والأعضاء آلات بتوسط القوى.

** قوله: «فالملك كله خيال...» أى فالملك كله خيال و كله طبيعة محركة و حركة وضعية الخ.

*** قوله: «و بهذا يندفع الإشكال...» أى بهذا الحد الذى عرفت من تفسير الآلة بهذا المعنى يندفع الإشكال الذى استصعب المتأخرون حلّه الخ. واعلم أن المصنف ناظر في كلامه هذا إلى ما قاله الفخر الرازى في الفصل الأول من الباب الأول من الفن الثانى من المباحث المشرقية في تعريف النفس (ج ٢، ص ٢٣٢ - ٢٣٥، ط حيدرآباد دكن) حيث قال: «واعلم أن هذا الحد لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاث، أعنى النباتية و الحيوانية و الفلكية، لكن إن أعطيناها اسم النفس لأنها تفعل فعلاً ما فقط، لزم أن تكون كل قوة نفساً فتكون الطبيعة نفساً و ذلك مخالف

المذكور ولا حدّ آخر أيضاً لا يمكن أن يتناول النفوس الثلاثة أعني النباتيّة و الحيوانيّة و الفلكيّة، فإنّما إن إعطيناها إسم النفس لأنّها كمال تفعل فعلا ما فقط، لزم أن يكون كلّ قوة نفساً فيكون الطبايع كلّها نفوساً، و ذلك مخالف لما أطبق عليه المتقدمون من العلماء. و إن أعطينا إسم النفس للقوّة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتيّة و اندرجت الباقيتان؛ وإن أعطيناه للقوّة الفاعلة أفعالاً متخالفة خرجت النفس الفلكيّة* و دخلت الأخيرتان؛ و إن زدنا على هذه المعاني شرطاً ازداد تخصيصاً، فإنّما كلّما احتيل حيلة يتناول بها إسم النفس الحيوانيّة و الفلكيّة يخرج النباتيّة، أو يتناول الحيوانيّة و النباتيّة تخرج الفلكيّة، و لا ينبغي أن يفتر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك طولا و عرضاً حتى يظنّ أنّها أفعال متقابلة فإنّ لكل واحد من تلك الأفاعيل مبدءاً واحداً و جهة واحدة لا يتغيّر. هذا ما ذكره من الإشكال، وقد عرفت حلّه بتفسير معنى الآلة، و لا حاجة إلى اعتبار الرأى المحتمل الغير المعلوم في باب

للإجماع المنعقد بين العلماء، و إن أعطينا اسم النفس للقوّة الفاعلة بالقصد خرجت النفس النباتيّة و اندرجت الأخيرتان، و إن أعطيناه للقوّة الفاعلة أفعالاً متقابلة خرجت النفس الفلكيّة و دخلت الباقيتان، و إن زدنا على هذه المعاني شرطاً ازداد تخصيصاً فيجب أن يكون مصوراً معلوماً، فثبت أنّه إن استعمل النفس بحيث تتناول الحيوانيّة و الفلكيّة خرجت النباتيّة، أو تتناول الحيوانيّة و النباتيّة خرجت الفلكيّة، و لا ينبغي أن يعتبر العاقل بما يجده من اختلاف حركات الأفلاك في أطوالها و عروضها حتى يظنّ أنّها أفعال متقابلة فإنّ لكل واحد من تلك الأفاعيل نسبة واحدة لا تتغيّر أصلاً الخ».

* قوله: «خرجت النفس الفلكيّة...» قال شارح المقاصد: «وإن قيل قد ذكروا أن للسماويات حسّاً و حركة و تعلّلاً كائناتاً، فعلى هذا لا يصلح ذلك مميّزاً للحيوانيّة و الانسانيّة؟ قلنا: قد ذكر في الشفاء أن المراد بالحسّ هنا ما يكون على طريق الانفعال و ارتسام المثال، و بالعقل ماهو مثال العقل الهولاني و العقل بالملكة و أمر السماويات ليس كذلك»

الفلكيات حسبما قاله الشيخ: من أن الأجسام السماوية فيها مذهبان: * أحدهما: مذهب من يرى أن كل فلك ذى كوكب يجتمع من الكواكب و من عدد كرات فيه جسم حيوانى قد دبرت له نفس يتم فعلها بعدة أجزاء ذوات حركة فيكون هي كالآلات، و ذلك القول لا يستمر في جميع الأفلاك والكرات. وثانيهما: مذهب من يرى أن كل كرة فائتها في نفسها حياة مفردة، فيرى جسماً محيطاً بالكل واحداً لا كثرة فيه فهو لاء يلزمهم أن يروا أن اسم النفس الواقع على النفس الفلكية و على النفس النباتية إنما يقع بالاشتراك. هذا. ثم أعلم أنه بإدخال لفظ ذى الحياة في حد النفس وإن خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ ** من أنه لا يقع على الفلك و الحيوان بمعنى واحد بل بالاشتراك حيث قال: «إن الحيوانات و الفلك لا تشترك في معنى اسم الحياة ولا اسم النطق أيضاً لأن النطق الذى هاهنا يقع على وجود نفس لها العقلان الهوليان ***، و ليس هذا مما يصح هناك فإن النطق هناك عقل بالفعل و العقل

* قوله: «حسبما قاله الشيخ من أن الأجسام السماوية فيها مذهبان...» قال في أواخر الفصل الأول من المقالة الأولى من الفن السادس من طبيعيات الشفاء في علم النفس (ط ١ من الرحلى، ص ٢٨٠، س ٢٥). وكتاب النفس من الشفاء بتحقيقنا و تعليقاتنا و تصحيحنا، ص (٢٣).

** قوله: «ثم أعلم أنه بإدخال لفظ ذى الحياة في حد النفس و إن خرجت النباتية لكن ليس كما زعمه الشيخ...» قال الشيخ في أواخر الفصل الأول من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ٢٢ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه): «فالنفس التى نحتها هي كمال الجسم طبيعى آلى له أن يفعل أفعال الحياة لكنه قد يتشكك في هذا الموضوع بأشياء، من ذلك أن لقائل أن يقول: إن هذا الحد لا يتناول النفس الفلكية فإئها تفعل بلا آلات...».

*** قوله: «يقع على وجود نفس لها العقلان الهوليان» أى الهولى النظرى و الهولى العملى؛ و يمكن أن يقال مراده لما العقل الهولى فى المصطلح والعقل بالملكة. قوله: «فإن النطق هناك...» أى النطق في الفلك عقل بالفعل الخ.

بالفعل غير مقوم للنفس الكائنة جزءاً من حد الناطق، وكذلك المحس هاهنا يقع على القوة التي بها يدرك المحسوسات على سبيل قبول أمثلتها و الانفعال منها، وليس هذا مما يصح هناك انتهى». وذلك لأن لفظ ذى الحياة إن أُريد به مبدء الإدراك و التحريك المطلقين يتناول الفلك و الحيوان جميعاً لأن الإدراك أعم من الإحساس و التخيل و التعقل.

و أيضاً إن أُريد بالإدراك المأخوذ في حد الحياة الإحساس فقط يمكن أن يتناول الفلك، إذ ليس من شرط معنى الإحساس انفعال الآلة بل لو تحقق احضار صورة جزئية للقوة الحساسة من غير انفعال وقع لآلة المحس لكان الإحساس حاصلًا بالحقيقة، كما يقع في المحس المشترك حضور صورة محسوسة في النوم أو في السقطة كما للمبرسمين فيشاهدونها النفس من غير تأثير الحاسة هناك. فعلم أن حقيقة الإحساس هي حضور الصورة الجزئية لاتأثر الآلة بها ولا انطباع الصورة فيها، كيف و نحن ذاهبون إلى أن الإبصار عندنا ليس إلا بإنشاء النفس صورة أخرى غير التي في المادة الخارجية وهي مماثلته إياها معلقة لا في محل، وهكذا حال الأفلاك في كونها حساسة من حيث إن حساسيتها بضرب من الفعل لا بضرب من الانفعال.

لكن مع هذا ليس لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يقال: إن الحياة بعينها هذا الكمال و هي الأمر الذي يصدر عنه ما ينسبونه إلى النفس؟ فما الحاجة إلى أن يثبتوا نفساً؟ فتكون الحياة هي مبدء هذه الأفاعيل.

لأننا نقول في دفع ما ذكره إننا أقمنا الحجة على أنه لما تخصص بعض الأجسام بهذه الآثار دون البعض فليس بد من أن يكون صدور هذه الآثار بقوى أخرى مخصوصة غير الجسميّة المشتركة، فالمعنى بالحياة إما أن يكون تلك المبادئ، أو كون الجسم ذا تلك المبادئ، أو كون الجسم بحيث يصح أن يصدر عنه هذه الآثار.

والأول تسليم لما كنا بصددده فإن سمى أحد هذا المبدأ الذي سميناه نفساً باسم

الحياة فلا مناقشة لنا معه إذ لم يكن خالفنا إلا بشيء لا يعتد به وهو اللفظ. والثاني باطل لأنه ليس المفهوم من كون الجسم ذا مبدء هو المفهوم من ذلك المبدء. والثالث أيضاً غير صحيح فإنه ليس المفهوم من هذا الكون و من النفس أو الحى من حيث هو حى شيئاً واحداً، وذلك لأن المفهوم من هذا الكون المذكور لا يأبى أن يسبقه بالذات مبدء يتم به للجسم هذا الكون مثل كون السفينة بحيث يصدر عنها المنافع المنسوبة إليها، فإن ذلك مما يحتاج إلى الربان حتى يتحقق به هذا الكون، فهذا الكون يحتاج إلى كون آخر سابق عليه بخلاف المفهوم من الكمال الأول فيما رسمناه فإنه يمتنع أن يسبقه بالذات كمال أول و إلا لم يكن كمالاً أولاً وقد فرضناه أولاً؛ وهذا مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق فإن نفس هذا الكون و وجود الحرارة في الجسم شيء واحد و كذلك وجود النفس و وجود هذا الكون* ليس شيئاً واحداً، بل نقول: كون الأشياء بحيث يصدر عنها أفعال الحياة على ضربين: فمن الأشياء ما يجب أن يسبق هذا الكون كون آخر؛ و من الأشياء ما ليس يجب أن يسبقه كون آخر؛ فأما الذى يحتاج في هذا الكون إلى أن يسبقه كون آخر سبقاً بالذات فهو الأجسام الحية، فإن هذه الأجسام لو كان وجودها هو بعينه كونها بحيث يصدر عنها أفعال الحياة لكان كل جسم حياً، و إن كان لها هذا الكون لا بمجرد أنها أجسام ما فقد تخصصت بأمر آخر.

* قوله: «وكذلك وجود النفس و وجود هذا الكون...» عبارة الشيخ في الشفاء هكذا: «والثاني أن لا يكون شيء غير هذا الكون في الموضوع مثل كون الجسم بحيث يصدر عنه الإحراق عند من يجعل نفس هذا الكون الحرارة حتى يكون وجود الحرارة في الجسم هو وجود هذا الكون، وكذلك وجود النفس و وجود هذا الكون [أى كون الجسم بحيث يصدر عنه تلك الأفعال] على ظاهر الأمر. إلا أن ذلك في النفس لا يستقيم، فليس المفهوم من هذا الكون و من النفس شيئاً واحداً...» (نفس الشفاء، ص ٢٥ بتصحيفنا و تعليقاتنا عليه).

وليس لك أن تقول: هذا الكون هو الذى يقوم الجسم، لأن جوابك أن حياة الجسم هي الكون الذى بعد هذا الكون المفروض مقوماً له و كلامنا في الكون الثانى سواء أريد بالجسم هو الذى بمعنى المادة والذى بمعنى الجنس؛ إذ لكل منهما تأخر بحسب الكون أو بحسب الماهية المذكورة، و أما ما ليس بجسم فلا مانع من أن يكون وجوده هو بعينه كونه بهذه الصفة بل يوجب في أكثر ما ليس بجسم أن يكون وجوده حياته كالموجود الأول و ما يتلوه من العقول و النفوس، و الحياة ليس ما به يكون الحى بالذات حياً، إذ من المحال أن يصير الشيء بهذا الكون ذا هذا الكون بل حياة الشيء نفس حيّة؛ كما أن الوجود ليس ما به يصير الموجود موجوداً لاستحالة أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود كما علمت في باب الوجود و المضاف و الأين و العقل و نظائرها، فإنّ المضاف بالذات نفس الإضافة، فالأين لا يحتاج إلى أين آخر، والصورة العقلية وجودها و عقليتها شيء واحد.

فصل (٢)

في ماهية النفس المطلقة

و إذ قد فرغنا من حدّ النفس بما هي نفس بحسب المفهوم الاسمي الإضافي، فجدد بنا أن نشغل بتعريف ماهيتها و نتفحص أنه هل لها حقيقة أخرى غير كونها كما لا للجسم؟ و ذلك لأننا إذا قلنا إنها كمال لم يعلم من ذلك بعد إنها جوهر أو ليست بجوهر؟ فإن معنى الكمال الشيء الذى بوجوده يصير النوع نوعاً، فالنفس شيء يصير به الحيوان حيواناً و النبات نباتاً، و هذا لا يعلم منه بعد أنها بعد جوهر أو عرض؟ فإن كثيراً من الكمالات هي في موضوع كالسواد و الكتابة و غيرها فإنها كمالات أولية للمركب منها و من الموضوع، السواد للأسود بما هو أسود، و الكتابة للكاتب بما هو كاتب.

فإن قلت: أليس هذا الشيء موجوداً في المركّب* - و المركّب لا في الموضوع - فهو موجود لا في موضوع بل فيما لا يستغنى ذاته عن ذلك الشيء؟
قلنا: كون الشيء جزءاً لما لا يكون وجوده في موضوع لو فرض أن له وجوداً غير وجود الأجزاء لا يمنعه أن يكون في موضوع، وكون الجزء فيه لا كشيء موجود في الموضوع لا يجعله جوهرأً وقد علمت في مباحث الجوهر أن جوهرية الشيء لا تختلف بالإضافة حتى يكون الشيء بالقياس إلى ما هو جزء له جوهرأً، و بالقياس إلى ما يعرضه عرضاً كما في الذاتية والعرضية**، وليس كل جوهرى جوهرأً، ولا كل عرضى عرضاً، فالجوهر جوهر في نفسه و بالقياس إلى كل شيء، وكذا العرض عرض في نفسه بالقياس إلى كل شيء. نعني أن القياس إلى الأشياء لا يغيّر جوهرية الشيء بمعنى كونه جوهرأً ولا عرضيته بمعنى كونه عرضاً، نعم يغيّر كونه جوهرياً أو عرضياً***.

قال الشيخ: «إن الشيء إذا تعلقت ذاته ونظرت إليها فإن لم يوجد لها موضوع ألته كانت في نفسها جوهرأً. وإن وجدت في ألف شيء لا في موضوع بعد أن توجد في شيء واحد على نحو وجود الشيء في الموضوع فهي في نفسها

* قوله: «فإن قلت: أليس هذا الشيء موجوداً في المركّب...» مراد المعارض أن جوهر النفس بعد ظهور كونها جزءاً للجسم المحسّ واضح لا يحتاج إلى البرهان. وقوله: «بل فيما لا يستغنى ذاته عن ذلك الشيء» كالصورة في المبدأ. وقوله: «لو فرض أن له وجوداً...» وإلا لا يكون له حكم على حدة لاحكم الأجزاء.

فقوله: «فهو موجود...» أي هذا الشيء موجود لا في موضوع، بل فيما لا يستغنى ذاته عن ذلك الشيء فثبت كونه جوهرأً.

** قوله: «كما في الذاتية والعرضية...» أي جوهرية الشيء لا تختلف بالإضافة كما تختلف في الذاتية والعرضية، وليس كل جوهرى أي ذاتى جوهرأً، ولا كل عرضى أي خارجى عرضاً.
*** قوله: «نعم يغيّر كونه جوهرياً أو عرضياً أي ذاتياً أو خارجياً».

عرض، وليس إذا لم يكن عرضاً في شيء فهو جوهر فيه، فيجوز أن يكون الشيء لا عرضاً في الشيء ولا جوهرأ في الشيء كما أن الشيء يجوز أن لا يكون* واحداً في شيء ولا كثيراً فيه، ولكن في نفسه واحد أو كثير. وليس الجوهرى والجوهر واحداً، ولا العرض بمعنى العرضى** في باب إيساغوجى هو المرض الذى في قاطيفورياس وقد بينا هذه الأشياء في صناعة المنطق انتهى». فصلم أن كون النفس كما لا للجسم والجسم جوهرأ وكونها جزءاً للمركب لا عرضاً قائماً بالمركب لا يستلزم جوهريتها بل يحتمل أن يكون نفس ما قائمة بالموضوع وهى مع ذلك يكون جزءاً للمركب، ويحتمل أن لا يكون في موضوع فيكون جوهرأ. فلم يتبين بعد من مفهوم كون النفس كما لا أن ذلك الكمال جوهر أو عرض، فيجب لنا أن ننظر إلى ماهية النفس هل هى جوهر أو عرض؟ لكن البرهان قائم على أن النفس جوهر. ولا يكفى في هذا المطلب ما فعله المتأخرون من بيان جوهرية ذواتنا الإدراكية، والاستغفال به من طريق خاص يعترف به كون النفس الناطقة جوهرأ مجردأ عن البدن؛ إذ ذاك لا يفيد جوهرية النفوس على الإطلاق***، والأولى في التعليم تقديم الشروع في بيان جوهرية النفس بما هى نفس على الشروع في بيان تجرّد بعض أنواعها، وكذا تقديم الدلالة على تجرّد نفوسنا الإنسانية عن الأبدان العنصرية والأجسام المادية على تجرّد طائفة منها، وهى التى بلغت إلى مقام العقل والمعقول بالفعل

* قوله: «كما أن الشيء يجوز أن لا يكون...» أى لا يكون الشيء جزءاً واحداً منه ولا جزءاً متعدداً منه.

** قوله: «ولا العرض بمعنى العرضى» كالأسود مثلاً في إيساغوجى أى في الكلّيات الخمس هو العرض الذى كالسواد في قاطيفورياس أى في المقولات العشر.

*** قوله: «على الإطلاق» هى الحيوانى والنباتى أيضاً.

عن العالمين* و مفارقتها عن الدارين.

أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرًا** فهو أنه قد سبق أن بعض الأجسام في ذاتها و طبائعها مما يصدر عنها أفعال الحياة، والحياة في الحيوانات صفة ذاتية مقومة لجسميتها بحسب الماهية أعنى الجسم بالمعنى الجنسي لا بالمعنى الذى يكون موضوعاً*** أو مادة، و مبده تلك الحياة مقومة لجسميتها بالمعنى الذى هى به مادة كما علمت في مقامه.

* قوله: «عن العالمين» متعلق بالتجرّد.

** قوله: «أما بيان كون النفس على الإطلاق جوهرًا...» راجع في المقام تعليقاتنا على «غرر في النفس الناطقة» من شرح الحكمة المنظومة للمتأله السبزواري بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه (ج ٥، ص ١١٤). و قوله: «في ذاتها و طبائعها» الضميران راجعان إلى بعض الأجسام. و قوله: «مقومة لجسميتها...» الضمير راجعة إلى الحيوانات. و قوله: «بحسب الماهية» أى لا بحسب الوجود، فقولُه: «مقومة لجسميتها» أى محصّلة كما صرّح بهذا المعنى، و هذا القول فله لاحالة صورة نوعية محصّلة لماهية الجسم الطبيعي الكلّي على سبيل الفصل و التنويع.

تبصرة: العين السادسة من أثرنا القويم القيم: «عيون مسائل النفس» و شرحها: «شرح العيون في شرح العيون» (ص ٢٤٩) في أن النفس الإنسانية جوهر، و يذكر فيها احتجاج أفلاطون على أن النفس من الجواهر غير الجسمانية، فراجع.

*** قوله: «لا بالمعنى الذى يكون موضوعاً...» قال الشيخ الرئيس في الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفن الأول من طبيعيات الشفاء (ج ١، ص ٦ من الطبع الرحلى): «وهذه الهيولى من جهة أنها بالقوة قابلة لصورة أولصور تسمى هيولى لها، ومن جهة أنها بالفعل حاملة لصورة تسمى في هذا الموضع موضوعاً لها؛ وليس معنى الموضوع هاهنا معنى الموضوع الذى أخذناه في المنطق جزءه رسم الجوهر، فإن الهيولى لا تكون موضوعاً بذلك المعنى البتّة، هذا و من جهة أنها مشتركة للصّور كلّها تسمى مادة و طينة، و لاكنها منحلّ إليها بالتحليل فتكون هى الجزء البسيط القابل للصورة من جملة المركّب تسمى أسطقساً. وكذلك كل ما يجرى في ذلك مجريها، ولاكنها يبتدئ منها التركيب في هذا المعنى بعينه تسمى عنصراً الخ»، فراجع.

و جماعة من المتأخرين حتى صاحب حكمة الإشراق حيث لم يفرقوا بين هذين المعنيين في الجسم زعموا أن حياة الحيوانات عارضة لأجسادها عرضاً غريباً، و زعموا أن لاشيء من الأجسام بما هو حى بالذات بل كل جسم فى نفسه فهو ميت ظلماتى، و ليس كذلك فإن كل حيوان جسم لذاته و الجسم جنسه، و الحيوان نوع مخصوص من الجسم المطلق المأخوذ لابطرط شىء أى الجسم بما هو جسم مطلق و إن لم يكن الإطلاق قيداً له، فبعض الجسم بما هو جسم حيوان، و كل حيوان حى بالذات، فبعض الجسم حى بالذات، و ذلك يناقض قولنا لاشىء من الجسم بحى بالذات، فبطل قولهم كل جسم ميت بالذات، نعم الجسم بشرط سلب الزوائد عنه ليس بحى.

فاذا تقرر أن نوع الحيوان ماهية حقيقية مندرجة تحت حقيقة الجسم، و الحياة ذاتية له و ليست حياة الحيوان بواسطة الطبيعة الجسمية بما هى تلك الطبيعة؛ و إلالكانت الأجسام كلها حيواناً لاشتراكها فى الجسمية فهى بواسطة أمر مقوم لهذا النوع المخصوص من الجسم أعنى النوع الإضافى له، و مقوم النوع الذاتى للجوهر جوهر لالمحالة، فمبدء الحياة فى الحيوان صورة جوهرية.

وهكذا نقول: فى الجسم النباتى إن النمو و التغذية من الصفات الذاتية لذلك الجسم الذى هو من الأنواع المحصلة للجسم الطبيعى، و ليست حصولها لأجل الجسمية المشتركة، فله لالمحالة صورة نوعية محصلة لماهية الجسم الطبيعى المطلق على سبيل الفصل و التنويع، و للمادة المخصوصة على سبيل التقويم، و لآثار المخصوصة على سبيل الإفادة؛ فتلك الصورة التى هى مبدء هذه الأفاعيل و الآثار لكونها محصلة للجوهر تحصيلا و تنويماً و تقويماً هى أولى بأن يكون جوهرأ من نفس الجسمية المبهمة الوجود، و من الجسمية المادية القابلة لتأثيرات ذلك المبدء المسمى بالنفس النباتية، - و قد سبق فى مباحث

الصور النوعية* ما يدلُّ على جوهرية مثل هذه المبادئ من القاعدة التي وضعناها في هذا الباب - فليرجع إليها من اختلجت في صدره بعد دغدغة.

* قوله: «وقد سبق في مباحث الصور النوعية...» قد سبق في آخر الفصل الثالث من الفن الرابع في مباحث الأعراض وأحكامها قوله: «قاعدة عرشية»: إذا تركب أمر تركيباً طبيعياً له وحدة طبيعية من أمرين أحدهما متيقن الجوهر والآخر مشكوك فيه الجوهرية وأردت أن تعلم حال الآخر أهو جوهر أم عرض، فانظر في درجة وجوده ومرتبة فضيلته في المعنى والحقيقة بحسب الآثار المترتبة على وجوده بما هو وجوده، فإن كان وجوده أقوى من وجود ما تحققت جوهريته لما يترأى من الآثار التي ترتبت عليه فوق ما ترتبت على ذلك المتحقق جوهريته، فاعلم أن نسبة التقويم والعلية والتقدم إليه أولى من نسبة التقويم والمعلولية والتأخر بالقياس إلى قرينه، ولقرينه الأولى عكس ذلك بالقياس إليه بعد أن تحقق عندك أن لا بد في كل تركيب نوعي أو صنفى من ارتباط ما بالتقدم والتأخر والعلية والمعلولية بين جزئيه. وإلا لم يكن نوعاً ولا صنفاً إلا بمجرد التمثل الوهمي، وإن كان وجود الأمر الآخر الذي لم يتفح عندك بعد أنه جوهر أو عرض أضعف من وجود ذلك الأمر الجوهرى ورتبته أنقص، فاعلم أن ذلك الأمر مستغنى القوام عنه، فيجب أن يكون هذا متأخر الوجود عن وجود ذلك محتاجاً إليه معلولاً له فيكون إما مادة له أو عرضاً قائماً، إذ لو كان هذا جوهرأ غير محتاج إليه وذلك أيضاً كان مستغنياً عنه فلم يكن بينهما ارتباط وابتلاف ما طبيعى أو غيره. وإن كان عرضاً قائماً بغيره فكذلك عاد خلاف المفروض جذعاً.

الباب الثاني

في ماهية النفس الحيوانية و بيان جوهريتها و تجرّدها ضرباً من التجرّد، و فيه فصول:

فصل «١»

في جوهريتها

قد علمت فيما سبق ما فيه كفاية ولكن سنزيدك هاهنا إيضاحاً، و ذلك أنّ من الناس من ذهب إلى أنّ النفس هي المزاج، و يدلّ على فساد براهين: *
الأوّل أنّ البدن جوهر أسطقسى مركّب من عناصر متنازعة متسارعة بطباعها إلى الانفكاك، و الذى يجبرها على الامتزاج و حصول المزاج قوّة غيرها سواء قلنا: إنّ العناصر باقية على صورها النوعيّة كما هو المشهور، و عليه الشيخ و غيره من العلماء، أو قلنا: إنّها غير باقية**؛ و ذلك لأنّ الكيفيات

* قوله: «ويدلّ على فساد براهين...» أقول: البراهين والشكوك الآتية في هذا الفصل سوى السادس من البراهين كلّها مذكورة في المباحث المشرقيّة للفخر الرازى (ط هند، ج ٢، ص ٢٢٦ - ٢٣٢) إلا أنّ صدر المتألّهين قد أشار في أثنائها إلى طائفة من آرائه البديعة المشرقيّة العرشيّة.

** قوله: «أو قلنا إنّها غير باقية...» وهو مختاره - قدس سرّه - ، وقد تقدّم البحث عن المزاج في الفصل الرابع عشر من الفنّ السادس من الجواهر والأعراض (ص ٢٠٢ من المجلد الثاني من

العرضية أينما حصلت فهي تابعة للصور، فالنفس سواءً كانت متعلقة بمادة مركبة أو بمادة مفردة لا يمكن أن تكون عين الكيفية المزاجية لأنَّ مبدء الشيء و حافظه لا يكون عين ذلك الشيء، ولا أيضاً يمكن أن تكون صورة من صور العناصر لأنَّ لكل منها آثراً مختصة ليست آثراً للنفس، فالنفس إذن غير الكيفية المزاجية و غير الصورة الأسطقسية التي لواحد من الأسطقسات. لكن هنا شكوك:

منها: لعلَّ الأسطقسات في بدن الحيوان مقسورة على الاجتماع و حصول المزاج لا أنَّ جابراً يجبرها على الالتيام أو حافظاً يحفظها أو يحفظ مزاجها. و حلّه: أنَّ المقسور من الأسطقسات المتزجة أتما ينحفظ انحفاظاً قسرياً إتما لعصيان المسلك عن الانشقاق كاحتباس النيران و الأهوية في الأرض قسراً حتى إذا قويت زلزلت الأرض و خسفتها، وإتما في زمان حركتها إلى الانفصال مثل الدهن المضروب بالماء، و معلوم أنه ليست الأجزاء النارية ولا الهوائية في المني قد بلغت في القلّة إلى حيث تضعف عن الانفصال عن المخالطة، ولا

الطبع الرحلى)، و صرح في الفصل التاسع منه أيضاً بأنَّ العناصر غير موجودة بصرافته في المزاج (ص ١٩٤ من الطبع المذكور)، ولنا تعليقات و تسهيلات في الموضوعين فراجع.

ثم قال المحقق الطوسي في شرح آخر الفصل الخامس من النمط الثاني من إشارات الشيخ الرئيس: «إنَّ الكائن نباتاً و حيواناً أتما تتصل به صورة كماله نباتية كانت أو حيوانية مع بقاء صور أجزائه العنصرية بحسب مزاجه» بل الشيخ قال في الفصل الثاني و العشرين من النمط الثاني: و إذا امتزجت لم تفسد قواها وإلا فلا مزاج. و قال الشارح المحقق المذكور في الشرح: «قال الشيخ في الشفاء: لكنَّ قوماً قد اخترعوا قرب زماننا مذهباً غريباً وقالوا: إنَّ البسائط إذا امتزجت و انفعل بعضها عن بعض تأدى ذلك بها إلى أن تخلع صورها فلا تكون لواحد منها صورته الخاصة و ليست حينئذ صورة واحدة فتصير لها هيولى واحدة و صورة واحدة» (شفاء. ط ١. ج ١، ص ٢٠٥)؛ و سيشير المصنّف في الفصل السادس من الباب الخامس إلى مختاره هذا أيضاً.

* قوله: «مثل الدهن المضروب بالماء» أى المضروب و المخلوط بالماء.

هناك من الصلابة و عسر الانشقاق ما يمنع تحلل الجوهر الخفيف عنه. و في المتى أرواح كثيرة هوائية و نارية إنما يحبسان مع الأرضية والمائية بشيء آخر غير جسمية المتى بدليل أنه إذا فارق الرحم و تعرّض للبرد الذي هو أولى بالتجميد رقى بسرعة، و كذلك إن تعرّض للحرّ أو كان في رحم ذى آفة.*
و منها: سلّمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو القاسر** فلم لايجوز أن يكون السبب صغر الأجزاء و شدة الالتحام؟ و جوابه: أن صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور في المانع الكثير لا يمنع التفصّي كالحال في المتى إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت خنورته***

فإن قلت: لو كانت نارية المتى و هوائيته غالبتين على مائيته و أرضيته لكان المتى صاعداً بالطبع، وليس كذلك فبطل المقدم. وإن كانت الأرضية والمائية غالبتين جاز أن يحبساهما بالقسر.
قلنا: لو كان سبب الاحتباس ذلك لوجب أن يبقى ما فيه من النارية و الهوائية عند مفارقة الرحم و تعرّضه للبرد.
فإن قلت: لم لايجوز أن يقال النارية والهوائية اللتان كانتا في المتى يفسدان

* قوله: «أو كان في رحم ذى آفة» و أمّا القسم الثانى فهو معلوم أنه لا يحصل منه مركبات تامة.
** قوله: «ومنهما سلّمنا أنه ليس سبب الاحتباس هو القاسر...» ناظر إلى عبارة الفخر الرازى في المباحث المشرقية (ط بيروت، ج ٢، ص ٢٤٠) حيث قال: الثانى ساعدنا على أنه ليس سبب الاحتباس هو القلة، فلم لايجوز أن يكون السبب صغراً الأجزاء أو شدة الاختلاط؟ والجواب أن صغر الأجزاء فيما ليس بمغمور في المانع الكثير لا يمنع التفصّي بدليل ما ذكرناه من أن المتى إذا لم يلتقمه فم الرحم زالت خنورته، بل إنما يحتبس الشيء في الغامر إذا كان الغامر أكثر منه في القدر و القوة».

*** قوله: «زالت خنورته» أى زالت غلظته بسبب خروج هوائيته و ناريته.

بالمائية* عند تعرضه للبرد لأنهما تفارقان عنه؟ وإذا لم يخلصا بالمفارقة لم يلزم ما ادّعيتموه.

قلنا: فإذاً يلزم أن يبقى مقدار حجم المتى زماناً يعتدّ به سيّما عند عدم القواسر الخارجية كحرّ الهواء المطيف به المحلّل له بسرعة، وليس كذلك.

ومنها: لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء والأرض هو النشف** ثمّ تعلّق النار بهما كما يتعلّق بالحطب؟

والجواب: أن النشف إنّما يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البذل.

فهب: أن النصيرين الثقيلين اجتماعاً لا لجامع من خارج بل بمجرد الاتفاق في الميل إلى جهة واحدة فما السبب في اجتماع النارية والهوائية؟ وأما تعلّق النار بالحطب فليس كما زعمه الناس ممّن لا يعرف هذه القوانين فإنّ النار ممّا يحدث في الحطب*** شيئاً فشيئاً على الاتصال فتزول بانقلابها إلى الهواء على التدرّج، وليست هناك نار واحدة متعلّقة بالحطب، بل النيران المتعلّقة بالفتيلة

* قوله: «يفسدان بالمائية...» أى يفسدان بالمائية ويستحيلان إليها.

** قوله: «هوالنشف» أى نشف الماء في الأرض. وقوله: «لضرورة الخلاء...» متعلق بيبكون.

*** قوله: «فإن النار ممّا يحدث في الحطب...» عبارة الفخر الرازي في المباحث المشرقية هكذا: «لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الماء والأرض في الأبدان هوالنشف ثمّ تتعلّق النار بهما كما تتعلّق النار بالحطب؟ والجواب أن النشف كما سبق يكون عند إخلاء الهواء للماء مكانه الذي وقف فيه لضرورة الخلاء وعدم البذل. فهب أن الماء والأرض يجتمعان لا لجامع من خارج بل لاتفاقهما في الميل إلى جهة واحدة، فما السبب في اجتماع النارية والأرضية؟ وأما تعلّق النار بالحطب فهو كلام من لا يعرف، فإن النار تحدث في الحطب ثم تفارقه على سبيل الاتصال حدوتاً وانفصالاً، وليس هناك نار واحدة لها تعلّق بالحطب، بل النيران كالماء الجارى على الاتصال» (ط بيروت، ج ٢، ص ٢٤١).

كالماء الجارى على الاتصال.

و منها: لم لا يجوز أن يكون سبب اجتماع الأسطقسات تحريك الوالدين أو مزاج الرحم ثم يبقى ذلك القسر زماناً؟

وجوابه: أن حركة الوالدين وإن كانت تؤدى إلى اجتماع الأسطقسات التى فى المتى، لكن لا بد من سبب لانضمام ما ينضم إلى المتى بعد ذلك حتى يتم الأعضاء الحيوانية، ولا بد من حافظ لذلك الاجتماع، وهذا هو الجواب القوى عن السؤالين السابقين.

وأيضاً: لو لم يكن فى المتى* فاعل يفعل المزاج والأعضاء لكان يجب أن يكون العضو المتخلق أولاً هو الظاهر لأن الأجسام إنما تفعل ما تفعل بالجنّة لا بالقوة ومن جهة المماسّة والانضمام، والأقرب مكاناً أسبق** حدوثاً من الأبعد، والتالى باطل بالاستقراء فكذا المقدم، وذلك لأن أوّل الأعضاء تكوناً هو القلب. وأيضاً كثير من الحيوانات*** يحدث لابلتوالد.

ومنها: أن هذا الاجتماع قد لا يحتاج إلى سبب حافظ، والدليل عليه بدن الميّت حيث يبقى بعد مفارقة النفس عنه زماناً وليس هناك حافظ، فلو كان الحافظ هو النفس لوجب أن يتفرّق الأجزاء عند الموت.

والجواب: أن لأجساد الحيوانات المفارقة عنها نفوسها قدراً من العناصر الكثيفة وشكلاً ولونا لا يحتاج إلى حافظ نفسى كما لا يحتاج البناء فى انحفاظه وتماسك أجزائه إلى حافظ غير ييوسة العنصر، والذى كانت النفس حافظة إيّاه ليس هذا الباقي من جسد الحيوان، بل قدر آخر ومزاج آخر مالم يتغيّر و

* قوله: «وأيضاً لو لم يكن فى المتى...» جواب آخر، أى مع قطع النظر عن السؤال الأول.

** قوله: «والأقرب مكاناً أسبق...» وهو الظاهر.

*** قوله: «وأيضاً كثير من الحيوانات...» جواب آخر، أى كثير من الحيوانات يحدث لابلتوالد، فلا يكون سبب اجتماع العناصر منحصراً بتحريك الوالدين.

لم ينفسخ لم يعرض الموت، و النفس ليست من الأسباب القريبة الموجبة لهذا اللون و الشكل الباقيين، بل هي كفاعل بعيد* يؤدى ضرب من تحريكاته إلى هذا الشكل و اللون كالبناء و الباني، ثم المحافظ لذلك سبب آخر قد يوجد في بدن الحيوان و غيره فينحفظ في مدة في مثلها يمكن أن يتحرك العناصر تمام حركات الافتراق و التلاشي سريعة إذا كان الانغمار** قليلاً أو بطيئة إن كان كثيراً، و يسبق إلى الانفصال ما شأنه أن يسبق كالجوهر الناري و الهوائي، و يتأخراً و يبطيء ما شأنه التأخر و البطؤ كالأرضي و المائي بل يجب أن يتوسط زمان لحركة الانفصال***، و لم يجب أن يكون ثبات الميت زمناً قليلاً بحسب الحسّ دليلاً على أن اجتماعه وقع بلا جامع على أنك إن حققت لم تجد الشخص وقد فارقتة الحياة في آن من الآتات على أمر أو حال كان عليه في حال الحياة.

و منها: أن النفس لا تحدث إلا عند استعداد المادة لها**** و ذلك الاستعداد لا يحصل إلا بحدوث المزاج الصالح، فإن المزاج من العلل المعدة للنفس، والعلّة المعدة و إن كانت علّة بالعرض لكنّها متقدّمة بالطبع، فإذا كان تكون النفس علته اجتماع العناصر، فكيف تتقدّم النفس على ما يجب تأخرها عنه أعني اجتماع العناصر الذي يتقدّم عليها بالطبع؟

* قوله: «بل هي كفاعل بعيد...» الضمير راجع إلى النفس، أي بل النفس كفاعل بعيد الخ.

** قوله: «إذا كان الانغمار...» أي إذا كان الانغمار والتماسك قليلاً الخ.

*** قوله: «بل يجب أن يتوسط زمان لحركة الانفصال» و ذلك لأن الحركة لا تقع في آن.

**** قوله: «ومنها أن النفس لا تحدث إلا عند استعداد المادة لها...»

أي لا تحدث مع حدوث البدن على النحو الذي ذهب إليه المتأخرون من المشاء من أن النفس روحانية الحدوث و روحانية البقاء، أي إنها من العقول البسيطة المجردة في بدو فطرتها، و استوفينا الكلام في ذلك في الدرس الرابع من كتابنا المعمول في اتحاد العاقل بالمعقول.

و أجيب عن هذا الاشكال*: بأن الجامع لأجزاء النطفة نفس الأبوين، ثم إنه يبقى ذلك المزاج في تدبير نفس الأم إلى أن يستعد لقبول نفس المولود، ثم إنها تصير بعد حدوثها حافظة له و جامعة لسائر الأجزاء بطريق إيراد الغذاء. واعلم أن المتأخرين قد اضطرب كلامهم في أن الجامع لأجزاء البدن هل هو بعينه الحافظ لها و لمزاجها أم لا؟ وفي أنه نفس المولود أم نفس الأبوين؟ فذهب الإمام الرازي إلى أن الجامع نفس الأبوين قبل حدوث نفس المولود، و بعد الحدوث تصير هي حافظة له، و جامعة لسائر أجزائه بالتغذية كما ذكر. و نقل هو أيضا في بعض رسائله المشتملة على أجوبة مسائل السعودي أنه لما كتب بهمنيار إلى الشيخ و طالبه بالحجة على أن الجامع للعناصر في بدن الإنسان هو الحافظ لها؟ قال الشيخ: كيف أبرهن على ما ليس**، فإن الجامع لأجزاء بدن الجنين نفس الوالدين. و الحافظ لذلك الاجتماع أولا القوة المصورة لذلك البدن ثم نفسه الناطقة، و تلك القوة ليست واحدة في جميع الأحوال، بل هي قوى متعاقبة متغائرة بحسب الاستعدادات المختلفة لمادة الجنين. قال: «و بالجملة فإن تلك المادة تبقى في تصرف المصورة إلى أن يحصل تمام الاستعداد لقبول النفس الناطقة فحينئذ توجد النفس» هذا ما ذكره***.

* قوله: «وأجيب عن هذا الإشكال...»، الجيب هو الفخر الرازي في المباحث المشرقية، وإن شئت فراجع الفصل الخامس من النمط الثالث من شرح الإشارات للمحقق الطوسي. وقوله: «ثم إنها تصير...» الضمير راجع إلى نفس المولود.

** قوله: «قال الشيخ كيف أبرهن على ما ليس...» ما ليس هو اتحاد الجامع و الحافظ، أعنى أن كلمة ما إشارة إلى اتحاد الجامع و الحافظ. وقوله: «وتلك القوة...» أى و تلك القوة الجامعة ليست قوة واحدة باقية في جميع الأحوال، بل هي قوى متعاقبة متغائرة بحسب الاستعدادات الخ.

*** قوله: «هذا ما ذكره...» أى ذكره الفخر الرازي كما قال قبل أسطر. فذهب الإمام الرازي إلى أن الجامع نفس الأبوين...

و أورد عليه أولاً بأن الحكماء جعلوا المصورة و المولدة و غيرها قوى للنفس والآلات لها، و النفس حادثة بعد المزاج و تمام صور الأعضاء كما هو مذهب المعلم الأول و المشائين، فالقول بإسناد تصوير الأعضاء و حفظه المزاج إلى المصورة قول بحدوث الآلة قبل ذى الآلة، و فعلها بنفسها من غير مُستعمل إياها و هو ممتنع جداً؟

و أما ما ذكر في التفصّي عن هذا تارة بعدم تسليم حدوث النفس لمجواز قدمها كما نقل عن بعض الأقدمين. و تارة بحدوثها قبل البدن كما هو رأى بعض المليّين. و تارة بعدم جعل المصورة من قوى نفس المولود بل يجعلها من قوى النفس النباتيّة المغايرة لها بالذات كما هو رأى البعض. و تارة بتصويرها من قوى نفس الأم، فشيء من هذه الوجوه لا يسنن ولا يغنى.

و ثانياً؛ بما اعترض به محقق الإشارات في شرحه: بأن ما نقل في تلك الرسالة عن الشيخ يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الأولى* من علم النفس في الشفاء و هو قوله: فالنفس التي لكل حيوان هي جامعة أسطقسات بدنه و مؤلفتها و مركبتها على نحو يصلح معه أن يكون بدنًا لها، و هي حافظة لهذا البدن على النظام الذي ينبغي. و بأن تفويض التدبير من قوّة بعد مدة إلى قوّة أخرى كنفس المولود غير معقول في الأفاعيل و التدابير الطبعيّة و إنما يجرى أمثال هذا بين فاعلين غير طبيعيين يفعلان بإرادة متجدّدة.

ثم أجاب عن أصل هذا الإشكال** : بأن نفس الأبوين تجمع بالقوّة الجاذبة أجزاءً غذائيّة ثمّ تجعلها أخلاطاً و تفرز عنها بالقوّة المولدة مادة المني و يجعلها

* قوله: «يخالف ما قاله في الفصل الثالث من المقالة الأولى...» راجع نفس الشفاء بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه (ص ٤٥)، و كتاب النفس من الطبع الأول من الرحلى المجرى (ص ٢٨٦).
 وقوله: «فالنفس التي لكل حيوان...» الجملة مفيدة للحصر ولا يغنى لطفها في المقام، فلا تغفل.
 ** قوله: ثم أجاب عن أصل هذا الإشكال... ضمير الفعل أغنى فعل أجاب راجع إلى محقق الإشارات.

مستعدة لقبول قوة* من شأنها إعداد المادة و تصييرها إنساناً بالقوة؛ و تلك القوة صورة حافظة لمزاج المني كالصور المعدنية ثم إنه يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات تكتسبها هناك إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس** أكمل تصدر عنها مع حفظ المادة الأفعال النباتية، فيتكامل المادة بتربيتها إياها؛ و هكذا إلى أن يستعد لقبول نفس أكمل تصدر عنها مع ما تقدم الأفعال الحيوانية أيضاً فيتم البدن و يتكامل إلى أن يصير مستعداً لقبول نفس ناطقة يصدر عنها مع جميع ما تقدم النطق؛ و تبقى مدبرة للبدن إلى أن يحل الأجل. وقد شبهوا تلك القوى*** في أفاعيلها من مبدء حدوثها إلى استكمالها نفساً مجردة بحرارة تحدث في فحم من نار مشتعلة تجاوره ثم تشتد الحرارة النارية في الفحم فيتجمّر ثم يشتعل ناراً؛ فمبدء الحرارة المصادفة في الفحم كذلك الصورة الحافظة؛ و اشتدادها كمبدء الأفعال النباتية؛ و تجمرها كمبدء الأفعال الحيوانية؛ و اشتعالها ناراً كالناطقية و ظاهر أن كل ما يتأخر يصدر عنه كل ما صدر عن المتقدم و زيادة فجميع هذه القوى كشيء واحد متوجه من حد ما من النقصان إلى حد ما من الكمال، و اسم النفس واقع منها على الثلاث الأخيرة فهي على اختلاف مراتبها نفس لبدن المولود، و يتبين من ذلك أن الجامع للأجزاء الغذائية الواقعة في المتين هو نفس الأبوين و هو غير حافظها و الجامع للأجزاء المضافة إليها إلى أن يتم البدن إلى آخر العمر و الحافظ للمزاج هو

* قوله: «ويجعلها مستعدة لقبول قوة...» و تكون المادة بها منبأ.

** قوله: «ثم إن المني يتزايد كمالاً في الرحم بحسب استعدادات يكتسب المني تلك الاستعدادات إلى أن يصير المني مستعداً لقبول نفس الخ.

*** قوله: «وقد شبهوا تلك القوى...» ناظر إلى كلام المحقق الطوسي في شرحه على الفصل الخامس من النمط الثامن من الإشارات فراجع؛ و سيأتي هذا البحث الشريف المنيف في آخر الفصل الثالث عشر من الباب الثالث أيضاً.

نفس المولود. وقول الشيخ إنها واحد لهذا الاعتبار، وقوله إن الجامع غير الحافظ بالاعتبار الأول انتهى.

أقول: ما ذكره كلام متين إلا أن فيه إشكالا لا ينحسم ولا ينتقح إلا بطريقتنا من إثبات الاشتداد في الجوهر فإن ما ذكره يحتمل وجوهاً: أحدها أن هذه الأفاعيل المتعددة من الحفظ للمزاج والتنمية والتحريك الإرادى والنطق صادرة من مبدء واحد بالعدد له قوى متعددة متعاقبة في الوجود فيلزم عنه حدوث النفس الناطقة عند حدوث النطفة وكونها معطلة عما سوى الأفعال الجمادية، وهذا ليس بصحيح على مقتضى القواعد الحكيمية ولم يذهب إليه أحد من الحكماء؟.

وثانيها أنها تصدر من مباد متعددة متخالفة الذوات متفاضلة في الكمال؛ وهذا يوجب ما ذكره وأبطله من تفويض الفاعل الطبيعي تديره في مادة إلى فاعل آخر يخالفه، وإن زعم أن الصورة* السابقة تفسد عن المادة، وتكون الصورة اللاحقة بواسطة تكامل المادة، فيرد عليه أن فعل القوة السابقة ليس إلا الحفظ والتقويم والتكميل، ومحال أن تكون القوة الطبيعية التي شأنها تقويم المادة ما يوجب فسادها** وإبطالها، أو يجعلها بحيث تستحق بالإعداد لقبول ما يفسدها ويبطلها بالتضاد، فهذا يناقض كون المني بصورته التي فيه بصدد الاستكمال، ولو كان كذلك لوجب أن تكون القوى النباتية والحيوانية والنطقية متضادة، وليست كذلك بل هي متفاوتة متفاضلة في الكمال الوجودي، كل سابق منها متوجه إلى اللاحق توجه الشيء إلى كماله، وتثبت الفعل إلى غايته، وغاية الشيء علة تمامه لاعلة بطلانه، فلما بطلت الشقوق

* قوله: «وإن زعم أن الصورة...» هذا هو الاحتمال الثالث.

** قوله: «ما يوجب فسادها» أى ما يوجب فساد القوة الطبيعية وإبطالها. وقوله: «أو يجعلها بحيث...» أى يجعل المادة بحيث تستحق بالإعداد لقبول ما يفسدها، أى يفسد القوة الطبيعية ويبطلها بالتضاد.

الثلاثة فثبت أن الجوهر الصوري ممّا يشتمل في وجوده و يتكامل في تجوهر ذاته، و يتطور في أطواره، و يستو في الدرجات الطبيعية والنباتية و الحيوانية و البشرية إلى ما شاء الله تعالى. و قد علمت من تضاعيف البيان فيما سبق أن الأفاعيل الذاتية متوجهة بالذات إلى ما هو خير و كمال، ولا يتوجه شيء من الأشياء في سلوكه الطبيعي نحو شيء مناف له مضافاً إليه إلا بقسر قاسر أو قاطع طريق له من خارج، بل الكشف و البرهان قد أوجبا أن الأشياء كلها طالبة للخير الأقصى والنور الأعلى جلّ مجده، ولنعد إلى ما كنا فيه.

البرهان الثاني على مغايرة النفس للمزاج، أنه لا شك أن النبات و الحيوان متحركان من تلقاء أنفسهما* إلى كمالتهما في الكم والكيف، ولا محالة أن الحركة تقع في أمزجتهما أيضاً لأن الأمزجة تابعة للممتزجات و هي متبدلة فالمزاج يبدل عند الحركة، و المحرك باق غير متبدل، فالمزاج ليس هو ذلك المحرك. و أيضاً فلأن البدن الذي يسوء مزاجه بمرض و شبهه، قد يعود إلى المزاج الصحيح، ولا بد له من معيد، وليس هو المزاج الصحيح الذي قد بطل، ولا المزاج الفاسد، فإذا كان المحرك المعيد غير المزاج؛ و ليس خارجاً عن جسم الحيوان، لأنه لو كان مفارقاً فهو لا يفعل إلا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت، و إن لم يكن مفارقاً** فهو لا يفعل إلا بمشاركة الوضع أو بالجسمية المشتركة، و هما

* قوله: «من تلقاء أنفسهما» أي لا بأمر خارج. و قوله: «لأن الأمزجة تابعة للمتزجات» و هي أي المتزجات متبدلة.

** قوله: «لأنه لو كان مفارقاً...» أي لأن الخارج عن جسم الحيوان لو كان مفارقاً و مجرداً فهو لا يفعل إلا بواسطة قوة جسمانية كما عرفت، و إن لم يكن الأمر الخارج مفارقاً كان مادياً فهو لا يفعل إلا بمشاركة الوضع أو بالجسمية المشتركة و هما باطلان، أي كون المحرك هو المفارق أو المادي باطلان الخ. و عبارة الفخر الرازي في المباحث هكذا: «وليس خارجاً عن جسم الحيوان، لأنه إن كان مفارقاً فهو لا يفعل بمجرد جسيته العامة بل بقوة فيه و هو المطلوب، على أننا نعلم

باطلان. أما الثاني فظاهر كما مر. وأما الأول فلما يعرف بأدنى تأمل من أنه ليس اغتذاء الحيوان و نموه و توليده بقسر قاسر، فيكون بقوة فيه، و هو المطلوب.

البرهان الثالث لو كان المحرك هو المزاج لما حدث الإعياء لأن الإعياء إنما يكون بسبب حركة طارية على الجسم على خلاف ما يقتضيه طبعه، وليس يمكن أن يقال أن طبائع البسائط تقتضي حركة خلاف ما يقتضيه امتزاجها، لأن فعل الطبائع بعد امتزاجها يجب أن يكون من جنس فعلها حال بساطتها، ولا يختلفان إلا بالقوة والضعف، فإنه لو كان مقتضى المزاج مقابلاً لمقتضى الطبائع، لكانت تلك الطبائع تقتضي أمرين متقابلين و ذلك محتمل. فلو كان محرك الحيوان هو مزاجه لما حدث الإعياء، ولما تجاذب مقتضى النفس، و مقتضى الطبيعة عند الرعشة، فلذلك قال الشيخ في الإشارات: إن الحيوان متحرك بشيء غير مزاجه الذي يمانعه كثيراً حال حركته في جهة حركته بل في نفس حركته، قال الشارح المتقدم: يريد بقوله حال هذه الحركة - البطؤ و السرعة - كما في الإعياء، فإن المزاج يمانع كون الحركة سريعة كالإنسان إذا أراد رفع قدمه، فجهة الحركة الإرادية هي الفوق، وعند الإعياء لا يكون الحركة سريعة. ويريد بقوله في جهة حركته ممانعة النفس و الطبيعة كما في الرعشة، لأن النفس تحركها إلى فوق والمزاج إلى أسفل، فيتربك الحركة منهما. و يريد بقوله في نفس حركته أن الإعياء ربما ينتهي إلى حيث لا يقوى النفس على التحريك أصلاً.

قطعاً أنه ليس اغتذاء الحيوانات و نموها بسبب جسم قاسر.

* قوله: «قال الشارح المتقدم...» يعنى بالشارح المتقدم الفخر الرازى، لأنه كان قبل المحقق الخواجه نصير الدين الطوسى شارح الإشارات بحسب الزمان، و قوله: «قال الشارح المحقق...» يعنى به الخواجه نصير الدين الطوسى، قال: المراد بحال الحركة وقت الحركة لاصفتها من السرعة و البطؤ، كما زعمه الفخر الرازى.

وقال الشارح المحقق: المراد بحالة الحركة وقت الحركة، والمزاج قديمانع في جهة الحركة، كما إذا صعد الإنسان على جبل فإنه يريد فوق، و مزاج بدنه لغلبة الثقيلين تقتضي السفل، و المراد بقوله في نفس حركته أن المزاج يقتضي السكون على وجه الأرض وجه الأرض لمتقضى الثقل المذكور، والنفس قد تريد الحركة على وجه الأرض، وردّ ما ذكره في باب الرعشة*، بأنها لا تركب من هاتين الحركتين فقط، بل ومن كل حركة في جهة تريدها النفس؛ و من كل حركة في مقابل تلك الجهة تحدث من امتناع العضو عن طاعة النفس، فإنه إذا أحدث محرك ميلاً إلى جهة و عارضه مانع أحدث ذلك المانع ميلاً إلى مقابل تلك الجهة.**

البرهان الرابع إن الإدراك الحسي في هذا العالم لا يكون إلا بتكيف الآلة بكيفية من باب المحسوس، فاللمس لا يتحقق إلا مع استحالة مزاج العضو اللامس، فالمدرك لتلك الكيفية إن كان المزاج؛ فذلك إما أن يكون المزاج الذي قد بطل وهو ممتنع، أو الذي حدث و هو أيضاً ممتنع، لأن المزاج الصحيح الأصلي لا يدرك ذاته فكيف يدرك المزاج الغريب المتجدّد ذاته؟

وبالجملة الإحساس يستدعي الانفعال والشئ لا يفعل عن نفسه، فإذا ن لا بدّ في الإحساس من شئ باق عند توارد الحالتين ليحصل الشعور بذلك التغير و المزاج غير باق.

البرهان الخامس أن الحيوان قد يتحرك في مزاجه، إمّا عن الاشتداد إلى الضعف أو عن الضعف إلى الاشتداد، ولا شك أن المتحرك غير المتحرك فيه،

* قوله: «وردّ ما ذكره في باب الرعشة...» أي وردّ الشارح المحقق الخواجة نصير الدين الطوسي ما ذكره الفخر الرازي في باب الرعشة الخ.

** قوله: «ميلاً إلى مقابل تلك الجهة» كما يعرض الميل إلى فوق للحجر في هبوطه إذا وقع على جسم صلب.

فالمتحرك في المزاج غير المزاج.

البرهان السادس من العرشيات قد علمت أن الإدراك عبارة عن وجود المدرك بالفتح للمدرك بالكسر، فنقول: لو كانت النفس هي المزاج، لزم أن يكون العرض موجوداً لنفسه، والتالي محال فالمقدم مثله، و أما بيان الملازمة: فلأن النفس تدرك المزاج والمزاج لأنه كيفية ملموسة تكون عرضاً، فلو كانت النفس هي المزاج فيكون العرض موجوداً لذاته، و أما بطلان التالي فلأن وجود العرض في نفسه هو وجوده لموضوعه لا لذاته فليس إذن المدرك هو المزاج بل موضوع آخر. وليس ذلك هو الجسم المطلق* لأن ذلك ممتنع، وإلا لكان كل جسم دراكاً. ولا أيضاً الجسم العنصري وإلا لكان كل جسم عنصري دراكاً، وهو خلاف الواقع، فإذا القوة التي تدرك المزاج شيء غير المزاج، ولا الجسم الذي قام به المزاج، بل شيء غيرهما، وهو المطلوب.

البرهان السابع أننا سنقيم البراهين على تجرد النفس الحيوانية والقوة الخيالية عن الأجسام العنصرية والطبيعية، و التجرد فوق الجوهرية، فبطل كون النفس مزاجاً. اعلم أن من الناس من حاول إبطال كون المزاج نفساً بطريق آخر، وهو أن مزاج العضو البسيط** مشابه لمزاج جزئه، فلو كان المشكل مزاجه لكان شكل الكل و شكل الجزء واحداً، والتالي باطل فكذا المقدم.

واعترض عليه بعض الفضلاء بأن المشكل عنده هو القوة المصورة، وهي قوة سارية في محلها؛ و جزئها مساو لكلها في الماهية فيعود المحال في القوة المصورة ما لزم في المزاج، و كذلك أيضاً يلزمه أن يكون شكل جزء الفلك مساوياً لشكل كله.

* قوله: «وليس ذلك هو الجسم المطلق» ذلك إشارة إلى موضوع آخر.

** قوله: «وهو أن مزاج العضو البسيط...» كالعظم و اللحم و الشرايين و غيرها.

أقول: أمّا القوّة المصوّرة فهي و إن كانت سارية في العضو لكن فعلها للتصوير ليس بالاستقلال، بل طاعة و خدمة للنفس، فتفعل التشكيل في الأعضاء بحسب أغراض النفس و حاجاتها، و أما فعل القوى البسيطة التي تفعل الكرات، فلاجل أن القوّة الواحدة إذا اقتضت في مادة واحدة مقدراً معيناً و أفادت شكلاً كان مقتضاها من الأشكال الكروية فإذا سبق شكل الكروية للكلّ يمنع ذلك أن يكون للجزء شكل آخر* للاتصال الواقع فيها. وقال أيضاً: لو كان المحرك قوّة مزاجية تحركت إلى جهة واحدة فإن المزاج الواحد مقتضاه واحد. واعترض عليه الفاضل المذكور: بأن هذا أيضاً منقوض بالقوى النباتية؛ فإنّ كلا منها واحدة تفعل أفعالا كثيرة كذلك هاهنا.

أقول والجواب بمثل مامر، فإنّ القوى النباتيّة تفعل أفعالا كثيرة و مختلفة على حسب أغراض النفس. فبهذه البراهين التسعة المذكورة ظهر لنا أن النفس الحيوانية ليست قوّة مزاجية كالصور المعدنية، مع أنّ المعدنية أيضاً ليست آثارها و لوازمها إلا بصور جوهرية غير أمزجتها.

فصل (٢)

في بيان تجرد النفس الحيوانية، و عليه براهين كثيرة

منها أن الحيوان قد تتزايد أجزاؤه تارة، و تتناقص أخرى بالتحليل، فإنّه ما من بدن حيواني إلا و تستولى عليه الحرارة الغريزيّة و الأسطقسيّة الداخلتان، و حرارة الحركة و الهواء المطيف به، سيّما عند اشتداد الصيف بارتفاع الشمس، و ذلك الحيوان باقٍ بشخصه في الأحوال كلّها فعلمنا أن هويته مغايرة للبنية المحسوسة.

ومنها أن البهائم تدرك هوياتها الإدراكية، و كيف لا وهي تهرب عن المؤلم و

* قوله: «أن يكون للجزء شكل آخر...» لأنّ الأجزاء فرضيّة لاواقعيّة.

تطلب اللذيد؟ و ليس هربها عن مطلق الألم؛ أمّا أولاً فلأنّ المشهور إنّها لاتدرك الكلّيات، ولو أدركتها لكان ما نحن بصدده ألزم. وأمّا ثانياً فلأنّها لاتهرب عن ألم غيرها مع أنّ ذلك أيضاً ألم. فهي إذن تهرب عن ألمها، فهو يقتضى علمها بأنفسها و ذلك يقتضى تجرّدها* بوجهين:

أحدهما أنّ العلم يقتضى ثبوت الشيء المدرك بالفتح للشيء المدرك بالكسر، و الصورة الّتي تحمل المادة وجودها للمحلّ لانفسها، و كلّ ما وجوده لنفسه مجرد عن المحلّ فالمدرك لذاته مجرد عن المحلّ. وثانيهما أنّ علم الحيوان بهويّته دائم و ليس بمكتسب بالحس، و علمه بأعضائه الظاهرة و الباطنة ليس كذلك** فهو يته مغيرة لأعضائه.

أمّا الصغرى فلأنّ العلم بوجود النفس لو كان مكتسباً، لكان إما بالحس وهو باطل، فإنّ الحس لا يحسّ بنفسه فكيف بما هو آلة لها***، و مستعملة إيّاها. وأيضاً ربما يعلم ذاته عند ما لا يحسّ بشيء أصلاً، و إما بالفكر فلا بدّ من دليل، و الدليل إما علّة النفس أو معلومها، والأوّل باطل، لأنّ علّة النفوس شيء أجلّ من أن يحيط به علم الحيوان. و أيضاً أكثر من الناس يعرفون أنفسهم و إن لم يخطر ببالهم علّة أنفسهم، والثاني أيضاً باطل، لأنّه إمّا أن يكون الوسط في الاستدلال هو الفعل المطلق، أو فعله المضاف إليه، فإن اعتبر الفعل المطلق، لزّم إثبات فاعل مطلق لافاعل هو هو. و إن اعتبر الفعل المضاف فالعلم بالفعل المضاف إلى الشخص يتوقّف على العلم**** به، فلو اكتسب العلم

* قوله: «هو ذلك يقتضى تجرّدها» أى علمها بأنفسها يقتضى تجرّدها بوجهين الخ.

** قوله: «وعلمه بأعضائه الظاهرة و الباطنة ليس كذلك» أى بل هو مكتسب.

*** قوله: «فكيف بما هو آلة لها...» ضمير «هو» راجع إلى الحس، و ضمير «إيّاها» راجعة إلى آلة.

**** قوله: «يتوقّف على العلم به» ضمير «به» راجع إلى الشخص.

به من العلم بالفعل المضاف إليه لزم الدور، فثبت أن علم الحيوان بنفسه غير مستفاد من حسن أو دليل.

و أما الكبرى فلأن الإنسان لا يعرف أعضائه الظاهرة إلا بالحوس، ولا أعضائه الباطنة إلا بالتشريح، فكذا الحيوان لا يعرف أعضائه إذا عرف إلا بأحدها.

برهان آخر على أن الحيوان ليس هو البنية المحسوسة، فنقول: لو فرض الحيوان كأنه خلق دفعة. و خلق كاملاً. ولكنه محبوب الحواس عن مشاهدة الخارجيات، و إنه يهوى في خلاء أو هواء طلق* لا يصدمه قوام الهواء، ولا يحس بشيء من الكيفيات، و فرقت بين أعضائه حتى لا يتلامس لذاته في هذه الحالة يدرك ذاته، و يغفل عن كل أعضائه الظاهرة و الباطنة، بل يثبت لذاته ولا يثبت لها مقداراً ولا طولاً ولا عرضاً، ولا جهة من الجهات، ولو تخيل وضعاً أو جهة أو عضواً من الأعضاء في تلك الحالة لم يتخيله على أنه جزء من ذاته. و ظاهر أن المشعور به غير المفعول عنه؛ فإذاً هويته مغايرة لجميع الأعضاء.

فصل (٣)

في دفع ما أورد على جوهرية النفس من الشكوك

قالوا إن القوى النباتية حائلة في الأجسام، و كذا نفس الحيوان لكونها مدركة للجزئيات، و فاعلة للأفعال الجزئية، و الجوهر المفارق يستحيل أن يكون - مدركاً للجزئيات، و فاعلاً للأفعال الجزئية، فإذاً تلك النفس قوة جسمانية علّة للمجموع المركب من البدن و منها، فتلك القوى النباتية و الحيوانية موجودة كل واحد منها في محل غير متقوم بذاته بل بتلك القوة، فهي

* قوله: «أو هواء طلق» أى هواء معتدل.

إذن جوهر صوري. فمن جوز كون شيء واحد* جوهرًا و عرضاً باعتبارين، قال: إن النفس من حيث إنها جزء للنبات أو الحيوان جوهر، و من حيث إنها تقوم بمحل مُستغن عن الحال في جسميته غرض. و كذا من أحوال كون القائم بالمحل جوهرًا أنكر جوهرية النفس مطلقاً. و قد علمت فساد هذين القولين. ثم للقاتلين بعرضية النفس متمسكات**:

أحدها أن الحال يمتنع أن يكون سبباً لهله لاستحالة الدور فلا يكون جوهرًا. و ثانيها و إن يساعدونا على أن الحال يمكن أن يكون من مقومات المحل لكن قالوا: إن النفس ليست كذلك لأنها أنما تحدث عند حدوث المزاج الصالح، والمتأخر لا يكون علّة للمتقدم؛ فالنفس لا تكون علّة لحصول المزاج***. و ثالثها إن النفس لو كانت جوهرًا لكان الجوهر ذاتياً لها لأنه جنس لما تحته من الأنواع المحصلة، فلو كانت النفس جوهرًا لكان العلم بجوهريتها بديهياً حاصلًا من غير كسب**** والتالي باطل فكذا المقدم.

* قوله: «فمن جوز كون شيء واحد...» كالمشائين. و إن شئت فراجع المباحث المشرقية للفخر الرازي في المقام (طبع هند، ج ١، ص ١٦١) حيث قال: أما المجوزون فقد احتجوا بأمر ثلاثة الخ - و استبعدوا الشيخ غاية الاستبعاد الخ، فراجع. قوله: «وكذا من أحوال كون القائم بالمحل جوهرًا...» كالإشراقيين.

** قوله: «ثم للقاتلين بعرضية النفس متمسكات...» هؤلاء قد أنكروا جوهرية النفس النباتية و الحيوانية بأمر أربعة، كما في المباحث المشرقية للفخر الرازي (طبع حيدرآباد دكن هند، ج ٢، ص ٢٢٣). و المصنف قد ذكر ثلاثة منها، و إنما قال بعرضية النفس على الإطلاق تعميماً لشمول الأمور عليها. وقوله: «فلا يكون جوهرًا» و ذلك لاستغناء المحل عنه.

*** قوله: «فالنفس لا تكون علّة لحصول المزاج» فلا يكون مقومًا للمحل فيكون عرضاً.

**** قوله: «لكان العلم بجوهريتها بديهياً حاصلًا من غير كسب» و ذلك لأن ذائق الشيء بين الثبوت له.

والجواب أما عن الأول فقد مرّ فيما مضى.

و أما عن الثانى فلما مرّت الإشارة إليه من أن المزاج الذى هو علّة معدّة لفيضان نفس أو صورة جمادية على المادة المستعمدة به غير المزاج الذى تقيمه و تحفظه تلك النفس أو الصورة فاندفع الدور

وأما عن الثالث فالذى ذكره الشيخ هو أنا لانعرف من النفس إلا أنها شيء مدبّر للبدن؛ فأما ماهية ذلك الشيء فمجهولة، و الجوهر ذاتى لتلك الماهية* لا لمفهوم أنه شيء ما مدبر للبدن، فما هو متقوم بالجوهر غير معلوم لنا، و ما هو معلوم لنا غير متقوم بالجوهر فزالت الشبهة.

واعترض عليه بعض الفضلاء** بأن علمى بنفسى غير حاصل بالكسب كما برهن عليه، فلا يخلو إما أن لا أعلم نفسى إلا من حيث إن لها نسبة إلى بدنى أو أعلم حقيقتها، فالأول باطل لما قد مضى و ثبت أن علمى بنفسى ليس غير نفسى، و أنه أبداً حاصل بالفعل و هى جوهر بالحقيقة، و ليست من باب المضاف. قال: و العجب ممن يقول بهذين القولين*** ثم يغفل عن تناقضهما لا لموجب. ثم قال: والجواب الصحيح أن يقال الجوهرية ليست من الأمور الذاتية فلذلك جاز أن تبقى مجهولة كما بيناه من قبل.

أقول: أما كون الجوهر ذاتياً للأنواع الجوهرية فقد صحّ لنا بالبرهان. و أما كونه مجهولاً فى النفس مع كونها معلومة الحقيقة لا بالكسب فله وجه آخر لم

* قوله: «والجوهر ذاتى لتلك الماهية» أى لتلك الماهية المجهولة لا لمفهوم أنه شيء ما مدبر للبدن.

** قوله: «واعترض عليه بعض الفضلاء....» ذلك البعض هو الفخر الرازى فى كتابه المباحث المشرقية (طبع حيدرآباد، ج ٢، ص ٢٣٥)

*** قوله: «بهذين القولين» أى بجوهرية النفس و كونها مجهولة الماهية. وقوله: «وهى جوهر» بل فوق الجوهر، لما مرّ من أن المدرك لذاته مجرد عن المحلّ

يحصله هذا الفاضل و أمثاله، و هو أن الجوهر ذاتي للماهيات التي تتركب من جنس هو مفهوم الجوهر وفصل محصل له؛ و ليس الجوهر جنساً للوجودات إذا الوجود كما سبق لا جنس له ولا فصل له. والعلم بالشئ إذا كان بمحصول صورة زائدة حصلت عنه في ذات المدرك فذلك العلم إذا كان بكنهه؛ فلا بد أن يكون بمحده المشتغل على جنسه و فصله.

وأما إذا كان العلم به بعينه فهو وجوده المخصوص و هويته الشخصية، و الوجود من عوارض الماهية، و الماهية أيضاً غير داخل في وجودها و العلم الحصولي صورة كلية و مقوماتها أيضاً أمور كلية، و العلم الحضورى هويته شخصية غير محتاج الحصول إلى تقدم معنى جنسى أو فصلى. فالإنسان متى رجع إلى ذاته و أحضر هويته فربما غفل عن جميع المعاني الكلية حتى معنى كونه جوهرأ أو شخصأ أو مدبرأ للبدن، فإني لست أرى عند مطالعة ذاتي إلا وجود مدرك نفسه على وجه الجزئية*، و كل ما هو غير الهوية المخصوصة التي أشير إليها بـ(أنا) خارج عن ذاتي حتى مفهوم (أنا)، و مفهوم الوجود و مفهوم المدرك نفسه و مفهوم المدبر للبدن أو النفس أو غير ذلك فإن جميعها علوم كلية أشير إلى كل منها بـ(هو)، و أشير إلى ذاتي بـ(أنا) فالغفلة عن الجوهرية أو الجهل بها لا ينافي كونها من المحمولات الذاتية لماهية الإنسان و كذا الحيوان.

ويمكن حمل كلام الشيخ على هذا ليندفع عنه التناقض المذكور. فقد تبين و تحقق من تضاعيف الكلام أن النفس النباتية والحيوانية ليست بمجسم. و ثبت أيضاً أن بعض النفوس بما يصح لها الانفراد بذاتها، وهي التي ثبت لها إدراك

* قوله: «إلا وجود مدرك نفسه على وجه الجزئية» في نسخة مصححة مقروءة من النسخ المخطوطة من الأسفار جاءت العبارة كما اخترناها في المتن أعنى قوله: «إلا وجود مدرك نفسه» بإضافة الوجود إلى مدرك و نصب نفسه على المفعولية.

تخيلى بالفعل أو إدراك لذاتها و هويتها فلم يقع في جوهريتها شك كالإنسان و غيره من الحيوانات التامة الحواس التى لها القوة الإدراكية الباطنة كالوهم والحفظ والتخيل.

وأما الحيوانات التى ليس لها إلا قوة اللمس و ما يقرب منها و سائر النباتات فجوهريتها كما سبق بأن المادة القريبة بوجود هذه الأنفس* فيها إنما هى بمزاج خاص و هيئته؛ و المادة إنما تبقى بذلك المزاج مادامت النفس موجودة لأنها التى تجعلها بذلك المزاج، فإن النفس لا محالة علة لتكون مادة النبات و الحيوان على المزاج الذى لها وهى مبدء التوليد و التربية، فالموضوع القريب للنفس يمتنع أن يكون هو ما هو بالفعل إلا بالنفس، لا بأن يتحصّل أولاً بسبب آخر ثم لحقته النفس لاحقاً متلاحظاً له بعد ذلك** فى حفظ مزاجه و تقويمه و تركيبه كالحال فى الأعراض اللازمة أو غير اللازمة كما زعمه بعض الناس بل أكثرهم: أن المني يتحصّل أولاً بصورة معدنية ثم يضاف إليها صورة نفسانية و ليس كذلك؟ فإن النفس مقومة لموضوعها القريب موجدة إياه بالفعل، و إذا فارقت النفس فسد موضوعها القريب، و زالت القوى المتشعبة منها فيه، و صير الموضوع البعيد بحالة أخرى إما أن يبطل و يضمحل نوعه و جوهره الذى به كان مادة للنفس أو يخلف النفس فيها صورة يستبقى المادة على طبيعتها، و كيفية هذا الاستخلاف لا يخلو عن صعوبة فإن تلك الصورة لو كانت من فعل النفس فتزول بزوالها، وإن لم تكن من فعلها و كانت المادة متحصّلة بصورة أخرى غير النفس فلم تكن النفس جوهرأ محصّلاً لما فرض

* قوله: «بوجود هذه الأنفس...» لا يخفى على العارف بأساليب الكلام أن الصواب أن يقال كما سبق بأن المادة القريبة لوجود هذه الانفس فيها، وقرائة الباء و جعلها سبباً بمنزلة عن سياق العبارة، والنسخة المذكورة من الأسفار و نسخة أخرى منه أيضاً منصوطة باللام.

** قوله: «لاحظ له بعد ذلك...» أى لاحظ له بعد التحصّل فى حفظ مزاجه.

مادة لها، ولعلنا بينا وجه تخلف تلك الصورة من النفس كما في العظم والشعر والظفر والقرن وغير ذلك من آثار النفوس الحيوانية والنباتية، ولست الآن بصدد الخوض في ذلك، والذي هو أحوج إلى الحل في هذا الموضوع إشكال آخر يختلج في صدور أكثر المشتغلين بالفكر في أحوال النفوس: وهو أن لأحد أن يقول إن سلّمنا أن النفس النباتية علّة لقوام مادتها القريبة لكونها مفيدة لمزاجها وجامعة لأجزائها. وأما النفس الحيوانية فهي تلحق النباتية بعد تقويم المادة بجوهر نفساني هي العلّة القريبة لقوام مادتها، فيلزمها اتباع هذه النفس الحيوانية فتكون النفس الحيوانية ألماً تنطبع في مادة متقومة بالنفس النباتية؛ فتكون الحيوانية تقوم بالموضوع المتحصّل قبلها لا بها فيكون وجودها وجود عرض.

فنقول في الجواب إنه إما أن يعنى بالنفس النباتية النفس النوعية التي تختص بالنبات دون الحيوان أو المعنى الجنس العام الذي يعم النفس النباتية والحيوانية بل الإنسانية أيضاً، وهو مبدء التغذّي والنموّ والتوليد؛ أو يعنى بها قوة النفس التي يصدر عنها هذه الآثار الثلاثة النباتية، فإن عني به الأول* فذلك غير موجود في الحيوان متحصّلاً بالفعل على وجه التحصيل والتنوع كما ليس السواد الضعيف موجوداً في السواد الشديد بالفعل. وإن عني به المعنى الثاني فالمعنى العام يقتضى أثراً عاماً؛ فإن الصانع العام ينسب إليه المصنوع العام؛ كالكتاب المطلق ينسب إليه الكتابة المطلقة، فليست المادة النباتية ممّا يتحصّل بنفس نباتية جنسية فطلقة فإن الجنس الطبيعي غير موجود على الانفراد؟ ولا الكليات الطبيعية كالنوع الطبيعي** والفصل الطبيعي والعرض

* قوله: «فإن عني به الأول...» أي فإن عني به النبات بشرط لا.

** قوله: «كالنوع الطبيعي...» قد عرض على الطبع الأول الرحلى من الأسفار هاهنا سقط، وتمامه هكذا: كالنوع الطبيعي والفصل الطبيعي والعرض العام الطبيعي.

العام الطبيعي مما يمكن أن يوجد مجردة عن القيود الوجودية؟ وإذا لم يتحصّل المادة بالمعنى العام النباتي فإذا تحصّل هذا العام بقوة الحس والحركة فليست هذه القوة الحيوانية مما يلحق أمراً متحصّل القوام بذاته لحقوق العارض للموضوع له. وإن عني به المعنى الثالث فليس الأمر كما يظن من لا يعن في صناعة الحكمة النظرية من أن القوة النامية تفعل أولاً بدنأً حيوانياً ثم يأتيها القوة الحيوانية وتصرف فيها بالاستخدام ويجعلها آلة من آلاتها وقوة من قواها، كما يجري مثله في الأفعال الصناعية التي تقع بين القاصدين المختارين. بل القوة النباتية هي قوة من نفس لها غير تلك القوة قوى أخرى لا توجد قبل تلك النفس وإلا لكانت آلة الشيء مستعملة قبل وجود ذي الآلة، وهذا من المحالات عند المدرّج في صناعة الحكمة، فالقوة النباتية من شعب القوة الحيوانية غير متحصّلة إلا بها كما أن الحيوانية حقيقة غير متحصّلة فيما له جوهر نطقي إلا بالجوهر النطقي. وستعلم أن لكلّ بدن مئاً نفساً واحدة، وأن سائر القوى معلولة لها منشعبة منها في الأعضاء. هذا على ما اشتهر عند أئمة الحكمة من المتأخرين.

وأما الذي استقر عليه اعتقادنا فهو أن النفس كلّ القوى، وهي مجمعها الوحداني ومبدئها وغايتها، وهكذا الحال في كلّ قوة عالية بالنسبة إلى ما تحتها من القوى التي تستخدمها - وإن كان استخدامها بالتقديم والتأخير - فهذه القوى متقدمة بعضها على بعض، وكلّ ما هو أقدم بالزمان فهو آخر بالرتبة والشرف؛ فالنفس التي لنا أو لكلّ حيوان فهي جامعة لأسطقسات بدنه ومؤلفها ومركبها على وجه يصلح لأن يكون بدنأً لها؛ وهي أيضاً التي تغذيه وتنميه وتكمّله شخصاً بالتغذية ونوعاً بالتوليد، وتحفظ صحته عليه، وتدفع مرضه عنه، وترده على مزاجه الصحيح الذي كان به صلاحه إذا فسد،

و تدعيمه على النظام الذى ينبغى فلا يستولى عليه المغيرات* الخارجية ما دامت النفس موجودة فيه، ولولا أن النفس كما أنها مبدأ للأفاعيل الإدراكية و الحيوانية مبدأً للأفاعيل النباتية والطبيعية في المادة البدنية لما بقيت على صحتها بل فسدت باستيلاء الأحوال الخارجية عليها و لما كان ما يعرض النفس من القضايا و الاعتقادات المحبوبة أو المؤلمة الواردة على النفس التى تلذّها أو تؤلمها مؤثره في البدن مفيدة للقوى النامية قوة أو ضعفاً، و ليس هذا التأثير في البدن من الاعتقاد بما هو اعتقاد مالم يتبعه انفعال في المواد اللطيفة السارية في البدن** من سرور أو غمّ هما أيضاً من الأحوال النفسانية ولكن يتبعها تغيير في أحوال الروح البخارى و مزاجه؛ ثم في أحوال البدن الكثيف و مزاجه بتوسط القوى. أما الفرح النطقى فيزيد القوى البدنية كالنامية و ما هو أنى منزلة منها شدة و نقاذاً، والغم النطقى يفيدها ضعفاً و عجزاً و فتوراً حتى يفسدها فعلها و ينتقص المزاج. و ذلك من أقوى الدلالة على أن النفس يسرى فعلها و تدبيرها في المادة الأخيرة*** والقشر الأكتف الأبعد من لباب جوهرها الألفظ الأعلى. فقد ثبت أن النفس الإنسانية بل الحيوانية جامعة لهذه القوى الإدراكية و النباتية و موضوعاتها القريبة و البعيدة، فهي إذن كمال لموضوع هو لا يتقوم إلا به****، و هو أيضاً مكمل النوع و صانعه لأن الأشياء المتخالفة بالأنفس متخالفة بالحقيقة النوعية لا بمجرد العوارض الشخصية ليكون الأنفس

* قوله: «فلايستولى عليه المغيرات...» العبارة على الصورة الصحيحة هكذا: «فلايستولى عليه المغيرات الخارجية مادامت النفس موجودة فيها، ولولا أن النفس كما أنها مبدأ للأفاعيل الإدراكية و الحيوانية مبدأً للأفاعيل النباتية والطبيعية في المادة البدنية لما بقيت على صحتها».

** قوله: «في المواد اللطيفة السارية في البدن...» أى الأرواح البخارية.

*** قوله: «في المادة الأخيرة...» و هى البدن، والمادة الأولى هى الروح البخارى.

**** قوله: «لا يتقوم إلا به» ضمير «به» راجع إلى قوله «كمال لموضوع».

للأبدان كالهيات اللاحقة للأنواع المحصلة بعد تمامها.
واعلم أيضاً أن القوى النباتية الموجودة في النبات مخالفة بالماهية و النوعية
للقوى النباتية الموجودة في الحيوان، و هي في الموضعين ليس بعرض كما توهم
بل جوهر إما في النبات فبالفعل، و إما في الحيوان فبالقوة، و معنى القوة هاهنا
غير ما يصحبه الإمكان الاستعدادى بل هذه القوة كما يقال في المعقولات*
بالقياس إلى العقل البسيط إنها فيه بالقوة الفعلية الإجمالية و هي كائنة عن
العقل البسيط تكون الفعل عن الفاعل لا تكون الشيء عن القابل المستعمله.

فصل (٤)

في تعديد قوى النفس المنشعبة عنها** في البدن
قال الشيخ في الشفاء: القوى النفسانية منقسمة بالقسمة الأولية إلى ثلاثة
أجناس:
أحدها النفس النباتية و هي كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يتولد
ويربو و يولد.
و ثانيها النفس الحيوانية و هي كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما

* قوله: «كما يقال في المعقولات...» أى كما يقال في المعقولات التفصيلية بالقياس إلى العقل
البسيط الإجمالى، أنها فيه بالقوة الفعلية الإجمالية و هي أى المعقولات التفصيلية كائنة عن العقل
البسيط تكون الفعل - أى كائنة نحو تكون الفعل - عن الفاعل لا نحو تكون الشيء عن القابل
المستعمله.

** قوله: «فصل في تعديد قوى النفس المنشعبة عنها...» المنشعبة صفة للقوى، و ضمير عنها
راجع إلى النفس. و قوله: «قال الشيخ في الشفاء...» قال في الفصل الخامس من المقالة الأولى
من نفس الشفاء في تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف (ط ١ من الرحلى، ج ١، ص ٢٨٩ و
ص ٥٢ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه).

يدرك الجزئيات و يتحرك بالإرادة.

و ثالثها النفس الإنسانية و هى كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يدرك الأمور الكلية؛ و يفعل الأفاعيل الكائنة بالاختيار الفكرى والاستنباط بالرأى. و لكل درجات متفاوتة فى الكمالية و النقص.

وللنفس النباتية قوى ثلاث:

القوة الغذائية و هى التى تحيل جسماً إلى مشاكلة الجسم الذى هى فيه، و تلصقه و تشبّه به بدل ما يتحلّل عنه.

و القوة النموية و هى قوة تزيد فى الجسم الذى هى فيه بالجسم المتشبه به زيادة متناسبة فى أقطاره طولاً و عرضاً و عمقاً ليلبغ به كماله فى النمو.

و القوة المولدة و هى التى تأخذ من الجسم الذى هى فيه مادة شبيهة به بالقوة فتفعل فيها باستمداد أجسام أخرى يتشبه بها من التخليق و التشكيل ما يصيرها شبيهة به بالفعل.

و النفس الحيوانية لها بالقسمة الأولى قوتان: محرّكة، و مدركة.

والمحرّكة على قسمين: إما محرّكة بأنها باعثة على الحركة، و إما محرّكة بأنها فاعلة، و معنى الباعثة إنها علّة غائية، و هى أشرف العلل الأربع كما علمت، و تلك الباعثة هى القوة الشوقية، و هى متصلة بالقوة الخيالية التى سنذكرها، فإذا ارتسمت فيها صورة مطلوبة أو مهروبة عنها حملت القوة المحركة الأخرى** على التحريك؛ و لها شعبتان: شعبة تسمى قوة شهوانية و هى قوة تنبعث*** على تحريك يقرب به من الأسباب المتخيّلة ضرورية أو نافعة فى قوامه طلباً للذة، و شعبة تسمى قوة غضبية و هى التى تنبعث على تحريك يدفع به

* قوله: «مادة شبيهة به بالقوة...» تلك المادة كالبرز.

** قوله: «حملت القوة المحركة الأخرى...» أى فاعل الحركة على التحريك

*** «فهى قوة تنبعث...» و فى نسخة: «وهى قوة تنبث».

الشيء المتخيل ضاراً أو مفسداً طلباً للقلبة. و أما القوة المحركة على أنها فاعلة فهي قوة تنبعث في الأعصاب و العضلات من شأنها أن تشجج العضلات فتجذب الأوتار و العضلات و الرباطات المتصلة بالأعضاء إلى نحو جهة المبدء* أو ترخيها أو تمدّها طولاً فيصير الأوتار والرباطات إلى خلاف جهة المبدء.

وأما القوة المدركة فتتقسم إلى قسمين: منها قوة تدرك من خارج. و منها قوة تدرك من داخل، والمدركة من خارج هي الحواس الخمس أو الثمان. ثم أخذ في تعريف كل من هذه الحواس الظاهرة، و ساق الكلام إلى اللمس فقال: و منها اللمس و هي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كلّهُ، و لحمه تدرك ما يماسه**، و يؤثر فيه بالمضادة الهيكلية للمزاج أو الهيكلية لهيأة التركيب، و يشبه أن يكون هذه القوة عند قوم لا نوعاً أخيراً بل جنساً لقوى أربع أو فوقها*** منبهة معاً في الجلد كلّهُ، واحدها حاكمة في التضاد الذي هو بين الحار و البارد. و الثانية حاكمة في التضاد الذي بين الرطب و اليابس. و الثالثة حاكمة في التضاد الذي بين الصلب و اللين. و الرابعة حاكمة**** في التضاد الذي بين الخشن و الأملس إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأخذها بالذات ثم شرع في تفصيل القوى الباطنة بعبارة هذا ملخصه تقريباً إلى الأفهام: و هو أن القوة المدركة إما أن تكون مدركة للجزيئات أو للكليات، و المدركة

* قوله: «إلى نحو جهة المبدء» و ذلك لجذب الملائم. و قوله: «إلى خلاف جهة المبدء» و ذلك لدفع المنافر. و قوله: «هي الحواس الخمس أو الثمان» بناء على تقسيم اللمس فيه بالقوى الأربع.

** قوله: «ما يماسه» أى ما يماس البدن و يؤثر فيه الخ.

*** قوله: «لثلاث قوى أربع أو فوقها» أى فوق الأربع بأن تكون خمسة أو ستة.

**** قوله: «والرابعة حاكمة...» فباعتبار هذا التقسيم صارت الحواس ثمانية حسب ما أشار إليه سابقاً.

للجزئيات إما أن تكون من الحواس الظاهرة و قد عرفتها؛ و إما أن تكون من الحواس الباطنة. ثم إن الحس الباطن إما أن يكون مدركاً فقط أو مدركاً و متصرفاً؛ فإن كان مدركاً فقط فإما أن يكون مدركاً للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية؛ و أعني بالصور الجزئية مثل الخيال الحاصل عن زيد و عمرو؛ و أعني بالمعاني الجزئية مثل إدراك أن هذا الشخص صديق و ذلك الآخر عدو؛ فالمدرك للصور الجزئية يسمى حساً مشتركاً و هو الذى يجتمع فيه صور المحسوسات الظاهرة كلها، و المدرك للمعاني الجزئية يسمى وها. ثم لكل واحدة من هاتين القوتين خزانة فخزانة الحس المشترك هو الخيال؛ و خزانة الواهمة هى المحافظة فهذه قوى أربع.

و أما القوة المتصرفة فهى التى من شأنها أن تتصرف فى المدركات المخزونة فى الخزانتين بالتركيب و التحليل فتركب إنساناً بصورة طير؛ و جبلاً من زمرد، و بحراً من زيق، و هذه القوة إن استعملها القوة الوهمية الحيوانية يسمى متخيلة، و إن استعملها القوة الناطقة يسمى باسم المفكرة ثم قالوا: الحس

* قوله: «فإما أن يكون مدركاً للصور الجزئية أو للمعاني الجزئية...» قال الشيخ الرئيس - قدس سره - فى الفصل الخامس من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ص ٥٩ بتصحيفنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه): «والفرق بين إدراك الصورة و إدراك المعنى أن الصورة هو الشيء الذى يدركه الحس الباطن و الحس الظاهر معاً؛ لكن الحس الظاهر يدركه أولاً و يؤديه إلى الحس الباطن، مثل إدراك الشاة لصورة الذئب، أعنى تشكّله و هيئته ولونه، فإن الحس الباطن من الشاة يدركها، لكن إنما يدركها أولاً حسها الظاهر. و أما المعنى فهو الشيء الذى تدركه النفس من المحسوس من غير أن يدركه الحس الظاهر أولاً، مثل إدراك الشاة للمعنى المضادّ فى الذئب، أو للمعنى الموجب لخوفها إياه و هربها عنه من غير أن يدرك الحس ذلك البتة، فالذى يدرك من الذئب أولاً الحس الظاهر ثم الحس الباطن فإنه يخصّ فى هذا الموضع باسم الصورة؛ و الذى تدركه القوى الباطنة دون الحس فيخصّ فى هذا الموضع باسم المعنى».

المشترك و الحفيا ل مسكنها البطن المقدم من الدماغ*.
 وأما التخيلة المتصرفة فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.
 وأما الوهية فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ.
 وأما المحافظة فمسكنها البطن الآخر من الدماغ.
 ثم منهم من يجعل النفس الحيوانية عبارة عن مجموع هذه القوى.
 و منهم من يجعل النفس هي القوة الوهية و يعملون سائر القوى تبعاً لها و
 لكل من المذهبين وجه صحيح كما ستعلم. فهذه خلاصة الكلام في تفصيل
 القوى الحيوانية. و حاملها كلها هو الروح البخارى المشاكل لجوهر السماء**.
 و أما تفصيل قوى النفس الناطقة فسيأتى ذكر تفاصيلها في موضع آخر. و نحن
 الآن بصدد أن نذكر حجج إثبات هذه القوى و ما يرد عليها و الذب عنها،
 ولكن بعد أن نبين وجوه الاختلاف في أفاعيل النفس كم هي و من الله التأيد.

فصل (٥)

في قاعدة تستعلم منها تعدد القوى***
 و اعلم أن الذى يظنه الناس منشئاً و موجباً لاختلاف القوى و المبادئ
 خمسة أوجه:

* قوله: «مسكنها البطن المقدم من الدماغ» أى فى الأول من البطن المقدم من الدماغ. و قوله:
 «فمسكنها البطن الأوسط من الدماغ» أى فى الأول منه أى مقدم البطن الأوسط. و قوله: «فمسكنها
 البطن الأوسط من الدماغ» أى فى الثانى منه أى فى مؤخر البطن الأوسط.
 ** قوله: «المشاكل لجوهر السماء» أى لجبرها.

*** قوله: «فصل فى قاعدة تستعلم منها تعدد القوى...» راجع الفصل الرابع من المقالة الأولى
 من نفس الشفاء (ط ١ من الرحلى الجبرى، ص ١٢٨٧ و ص ٣٧ بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه) و
 إن شئت فراجع أيضاً المباحث المشرقة للفخر الرازى. (ط هند، ج ٢، ص ٢٣٩).

أحدها اختلاف المفهومات مثل اختلاف الحيوان من جهة المعنى النامي و معنى الحساس فيجعلون الحيوان لأجله مركباً من مادة و صورة أى بدن نباتي و نفس حساسة، و كذا اختلاف ماهية النبات بحسب معنى التجسم الذي من جهة المادة؛ و معنى النباتية الذي من جهة الصورة، و على هذا القياس في كل ماله مادة و صورة.

و ثانيها الاختلاف بالوجود والعدم في الأفاعيل مثل التحريك و التسكين و العلم و الجهل و اليقين و الشك.

و ثالثها بالأشدّ و الأضعف كاليقين و الظن في الاعتقاد*، أو زيادة الشهوة و نقصها في الأخلاق، أو العظم و الصغر في الأبدان.

و رابعها بالسرعة و البطؤ كالتمدّس و التفكير.

و خامسها اختلاف الآثار بالتنوع إما مع اتحاد الجنس القريب كإبصار السواد و البياض و إدراك الحلاوة و المرارة و إما مع اختلاف الجنس إما القريب كإدراك الألوان و الأصوات، و إما القريب و البعيد كالإدراك و التحريك**.

إذا تمهّد هذا فنقول: القسم الأول من الاختلاف لا يوجب تعدداً في القوة، ولا يستدعى إثنين في الوجود؛ إذ كثيراً ما يكون قوة بسيطة تكون مصداقاً للمعاني المتعددة من غير تكثر لا في الذات و لا في حيثية الوجود كالعاقليّة و المعقوليّة في الجوهر المفارق، و كصدق العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و سائر النعوت الآليّة على واجب الوجود تعالى.

* قوله: «كاليقين و الظن في الاعتقاد» و كلاهما من الإدراك.

** قوله: «كالإدراك و التحريك» الإدراك من مقولة الانفعال، و التحريك من مقولة الفعل.

وقوله: «لا يوجب تعدداً في القوة» أى منفصلة إحداهما عن الأخرى؛ ولا يستدعى إثنين في الوجود، أى لا يكون شيء واحد وجهتان واقعتان.

والقسم الثانى أيضاً لا يستدعى قوتين و لا يوجب كثرة فى المبدء للفعل إذ ربما كان وجود الفعل بوجود القوة و لا يكون عدمه لعدمها بل لعدم شرط من شرائط تأثيرها، فوجود الفعل تارة؛ و عدمه أخرى لم يكن دليلاً على تعدد القوة.

والقسم الثالث أيضاً لا يقتضى تعدد القوى و إلا لزم أن تكون مراتب القوى بحسب مراتب الشدة و الضعف الغير المتناهية* فلزم تتالى القوى فى آتات متتالية غير متناهية، و اللازم باطل فكذا الملزوم. بيان الشرطية: إن الاشتداد حركة ما فى الكيف؛ و الحركة حالة متصلة يمكن أن يفرض فيها حدود غير متناهية بحسب الوهم كل منها يوجد فى آن مفروض؛ وله فرد خاص من ذلك فى مرتبة خاصة من الشدة و الضعف، فلو وجب أن يكون لكل حد من الشدة قوة أخرى لزم القوى المتفاصلة الغير المتناهية بالفعل فيلزم منه تركيب الزمان و المسافة من أجزاء لا يتجزئ، و كون غير المتناهى محصوراً بين خاصرين، و كون القوة الجسمانية مبدءاً لأفاعيل غير متناهية. و الكل محال بل لعل السبب فيه** قوة القوة الواحدة و ضعفها بحسب اختلاف الأسباب المستدعية، أو من جهة اختلاف القابل، أو الآلة، أو اختلاها، أو كلاها تارة و حدتها و مضائنها*** أخرى. و كذا القول فى الاختلاف بالسرعة و البطؤ.

* قوله: «الغير المتناهية» خبر لقوله يكون، والصواب أن يقال «غير متناهية» وإن كانت النسخ التى عندنا موافقة للمتن.

** قوله: «بل لعل السبب فيه...» يعنى أن الثالث لا يقتضى تعدد القوى أى لا يكون سبباً فى ذلك، بل السبب فيه الخ.

*** قوله: «هو مضائنها» مضى بضم الميم من «مضى و»، و مضى السيف مضاً بالضم؛ يريد تمشير.

وأما القسم الخامس فزعموا أن الأمور المتوافقة* بالجنس قريباً كان أو بعيداً لاتستقل بها قوة واحدة، فالقوة الواحدة لاتكون وافية بالإدراك و التحريك؟ بل لاتكون وافية عندهم بالإدراك الباطن و الإدراك الظاهر؟ بل لاتكون وافية بإدراك الألوان و الطعوم و الروائح؟ بل لابد لكل جنس من قوة على حدة. هذا هو الذي اختاره الشيخ و من تبعه. و إذا علمت أن منشأ تعدد القوى ليس شيئاً من الوجوه المذكورة.

فاعلم أن المركوز في مدارك المتأخرين من أهل البحث إنَّ الحجة في تعدد القوى عند الحكماء كالشيخ و غيره أن القوى بسائط، و البسيط لا يصدر عنه بالذات إلا فعل واحد، فإذا القوة الواحدة لا يجوز أن يكون مبدءاً لأكثر من فعل واحد بالقصد الأول؟ بل يجوز ذلك بالقصد الثاني و بالعرض؛ مثل أن الإبصار إنما هو قوة واحدة على إدراك اللون؛ ثم ذلك اللون في نفسه قد يكون سواداً و قد يكون بياضاً. والقوة الخيالية هي التي من شأنها استثبات الصورة المجردة عن المادة تجريداً غير بالغ إلى حدِّ المعقولة، ثم يعرض أن تكون تلك الصورة لوناً و طعماً و رائحة و صوتاً و حراره مثلاً، و القوة العاقلة هي التي تدرك الأمور البريئة عن المادة و علائقها، ثم تارة تكون فلكاً، و تارة تكون حيواناً، أو جماداً أو كيفاً أو كمّاً أو وضعاً أو أيناً أو غير ذلك من المقولات و أجناسها و أنواعها.

و هذا ليس كما زعموه إذ تلك الحجة غير جارية إلا في الواحد الحقيقي الذي هو واحد من كل الوجوه، و ليست القوى كذلك لتضاعف الجهات الإمكانية فيها.

و أيضاً الدليل الدالّ على أن الواحد بالنوع أو الجنس لا يصدر عنه إلا

* قوله: «فزعموا أن الأمور المتوافقة بالجنس...» والصواب: فزعموا أن الأمور المتخالفة بالجنس

واحد بالنوع أو الجنس كذلك دلّ على أن الواحد بالشخص لا يصدر عنه إلا الواحد بالشخص فيلزم أن تكون القوة الباصرة التي أدركنا بها سواداً غير الباصرة التي أدركنا بها سواداً آخر، فإذا جوز كون القوة الشخصية مبدءاً لأفعال كثيرة بالعدد فليجز صدور الكثيرة بالنوع عن القوة الواحدة. فقد علم أن المعوّل عليه في تعدّد القوى ليس القاعدة المذكورة بل البرهان على تعدّد القوى أحد أمرين:

أحدهما إنفكاك وجود قوة عن قوة أخرى فدلّ على تبايرهما وذلك لبطلان النامية مع وجود الغازية في الحيوان بل النبات أيضاً فحكم بأن القوة النامية تباير للقوة الغازية؛ وكذا قد يفقد المولدة مع وجود النامية. والثاني تناقض الفعلين* الوجوديين كالجذب والدفع أو القبول والحفظ. وأما مجرد اختلاف الآثار ماهية و نوعاً فلم يستلزم تعدد القوى لجواز أن تكون القوة واحدة والاعتبارات والجهات فيها مختلفة فيصدر عنها بحسب كلّ حيثية نوع آخر من الفعل، كالعقل الأول يصدر عنه من جهة كمالية الوجود وتأكّده جوهر عقليّ آخر، ومن جهة قصوره وماهيته الممكنة جوهر فلكيّ، لكن الجهات الفاعلية لم يجز أن تكون منشأ اختلاف الآثار بالعدد، لأنّ اختلاف الأشخاص بالعدد مع اتحادها بالنوع لا يمكن إلا بالمادة القابلة للأحوال الحادثة من جهة الأسباب الاتفاقية من الحركات وغيرها مما لم يوجد في أول الفطرة على سبيل اللزوم.

فإذا تحققت هذه الأصول** فليس لقائل أن يقول لم لا يجوز أن تكون النفس هي التي تفعل هذه الأفاعيل كلّها من غير حاجة إلى إثبات هذه القوى

* قوله: «والثاني تناقض الفعلين...» أى تضادها.

** قوله: «فإذا تحققت هذه الأصول...» راجع المباحث المشرقة للفخر الرازي (ط هند، ج ٧،

النفسانية والحيوانية؟ ثم إن سلّمنا تغيّر النفس الناطقة للقوى الحيوانية لأنها جوهر عقلائي و هذه متعلّقة بالأجسام*؛ لكن لم لايجوز أن تكون القوة الحيوانية واحدة و تكون المدركة و الحركة واحدة؟ و إن سلّمنا تغيّرهما ولكن لم لايجوز أن تكون الحركة قوة واحدة و الشهوة والغضب قوّة واحدة؟ فإن صادفت اللذة انفعلت على نحو أو الأذى انفعلت على نحو آخر، و كذلك تكون القوة المدركة للمحسوسات الظاهرة و الباطنة واحدة. وإن سلّمنا تغيّرهما لكن الحسّ الظاهر قوة واحدة تفعل في آلات مختلفة أفعالاً مختلفة.

وأيضاً فلم لايجوز أن تكون القوة النباتية هي الحيوانية؟ و إن سلّمنا تغيّرهما فلم لايجوز أن تكون الغازية و النامية و المولدة واحدة فهي تورد على الشخص في ابتداء تكوّنه أكثر مما يتحلّل عنه فينمو و يزيد مقداره إلى أن ينتهي إلى كمال النشو في قبول الزيادة، و إذا عجزت عن ذلك** و حرّكت الغذاء إلى أعضاء ذلك المتحرّك ليغذوها به و يفضلّ عنه فضل غير محتاج إليه في التغذى غير منصرف إلى النمو فتتصرف إلى فعل آخر محتاج إليه و هو التوليد، ثم لاتزال تورد بدل ما يتحلّل إلى أن تعجز فتحلّ الأجل؟.

و بما ذكرناه سابقاً ظهر اندفاع هذه الاعتراضات و أشباهها، و ليس مبنى إنبات كثرة القوى على تلك القاعدة المشهورة كما توهم، فلايرد عليهم النقوض المشهورة.

منها أن الحسّ المشترك يدرك كلّ المحسوسات الظاهرة فإن كانت هذه الإدراكات مختلفة فقد بطل*** أصل الحجة، و إن كانت غير مختلفة فلم لايجوز

* قوله: «لأنها جوهر عقلائي، و هذه متعلّقة بالأجسام» أى لأن النفس الناطقة جوهر عقلائي. و هذه أى القوى الحيوانية متعلّقة بالأجسام.

** قوله: «وإذا عجزت عن ذلك...» هذا باطل لزوال المولدة و بقاء النامية.

*** قوله: «فقد بطل...» في العبارة سقط، و تمامها هكذا: «فإن كانت هذه الإدراكات مختلفة،

صدورها عن قوة واحدة؟.

ومنها أن القوة الباصرة لا يقتصر إدراكها* على نوع واحد فلأنها تدرك السواد والبياض وما يتوسطهما، فإذا جاز أن تكون القوة الواحدة وافية بإدراك النوعين المندرجين تحت جنس واحد قريب فلم لا يجوز أن تكون وافية بإدراك المختلفات المندرجة تحت جنس واحد بعيد؟!

و أيضاً القوة الباصرة الواحدة** تدرك الشكل والعظم وإن كان بتبعية إدراك اللون؛ فالقوة الواحدة وافية بإدراك أمور مختلفة في الجنس أيضاً كما في النوع، ومنها أن قوة التخيل تدرك أموراً متخالفة بالجنس بل العقل مدرك لجميع الأمور، فبطل قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد إلى غير ذلك من النقوض والإيرادات، وذلك لما علمت أن القاعدة المذكورة لا تجرى إلا في الفاعل البسيط المجرّد عن الشروط والمضافات والآلات، فإنه إن توقفت الفاعلية على شروط فيجوز أن يصدر عن الشيء الواحد بحسب انضمام شروط كثيرة إليه أفعال كثيرة، ألا ترى أن الطبيعة قوة بسيطة وهي مقتضية للحركة بشرط كون الجسم خارجاً عن حيّزه الطبيعي والسكون والاستقرار عند كون الجسم في حيّزه الطبيعي؛ بل العقل الفعّال الذي هو مدبّر هذا العالم العنصري جوهر بسيط؛ مع أنه مبدء للحوادث التي تحدث في عالمنا هذا عندهم؛ وذلك لأجل اختلاف الشرائط والأسباب المعدة، فإن مبنى هذه الإيرادات والنقوض من سوء فهم المتأخرين كأبي البركات البغدادي، والإمام الرازي، وصاحب كتاب المواقف، وشارحه السيد الجرجاني، وشارح المقاصد المولى التفتازاني، و

فقد صدرت عن القوة الواحدة وهي المحس المشترك هذه الإدراكات المختلفة وقد بطل أصل الحجّة الخ.

* قوله: «لا تقتصر إدراكها» والعبارة الصحيحة: «لا يقتصر إدراكها».

** قوله: «وأيضاً القوة الواحدة» في العبارة سقط، والصواب: «وأيضاً القوة الباصرة الواحدة».

نظرائهم من أهل التكلم و البحث دون التعمق و الخوض في الأنظار العقلية، و الاستغراق في الأجوار الحكيمية.

و من جملة ما يباهى به صاحب المدّخّص و يبيح في هدم قاعدة الحكمة في تعديد القوى و حُسن ترتيب الوجود في كلّ جمعية طبيعية يترتب عليها آثار مختلفة تستدعى مبادئ مختلفة تستند إلى وحدة جمعية نفسانية، و يظن أنها بذلك تزلزلت و اضطربت تلك القوانين و انهدمت اصولها - هو قوله: أن لنا مقدمة صادقة يقينية لا يشك فيها عاقل و هي أن الحاكم على الشينين يجب أن يكون مدركاً هماً، لأنّ الحكم عبارة عن التصديق بثبوت أمر لأمر أو سلبه عنه، و ذلك لا يتم إلا بتصور الطرفين، فلا بدّ أن يكون الحاكم يتصور لذنيك الأمرين الذين حكم على أحدهما بالآخر حتى يمكنه ذلك الحكم، إذا ثبت هذا فنقول: إذا أدركنا شخصاً من الناس و علمنا أنّه فرد من الإنسان الكلّي و ليس بفرد من الفرس الكلّي لا بدّ أن يكون مدركاً لموضوع الحكم و هو جزئي، و لمحموله و هو كلّي، فإذا إدرك الجزئيات بعينه هو المدرك للكلّيات. قال: فهذه نكتة قاطعة لا يرتاب فيها من له قليل فهم، ولا أدري كيف ذهل عنها السابقون مع حداقتهم؟ هذا كلامه.

أقول: سبحان الله هل وجد آدمي في العالم* بلغ إلى حدّه في وفور البحث و التفتيش، و كثرة التصانيف و الخوض في الفكر، ثم بعد عن الحقّ هذا البعاد؟ و احتجب عن البصيرة هذا الاحتجاب حتى عمى عن ملاحظة نفسه في أفاعيلها

* قوله: «هل وجد آدمي في العالم...» قال الفخر الرازي: «احتجوا على أن القوة المدركة للجزئيات غير النفس الناطقة بأن قالوا: النفس الناطقة جوهر مجرد عن المادة و علاقتها، و ما كان مجرداً عن المادة و علاقتها استحال منه إدراك الجزئيات. فإذا المدرك للجزئيات قينا قوة أخرى غير النفس...» (ط هند، ج ٢، ص ٢٢٣)، فتدبر جدّاً و جيّداً، ولا يخفى عليك استيصال هذه الشبهة الموهونة.

المختلفة بعضها من باب التفكير، وبعضها من باب الحس، وبعضها من باب الحركة، ولم يعلم أنَّ النفس هي المدرك العاقل الشام الذائق الماشى النامى المستغذى المشتهى الغضبان وغير ذلك - وهى الفاعلة لهذه الأفاعيل الكثيرة بآلات مختلفة - ولها أيضاً أفعالٌ وانفعالات بلا آلة كتصورها لذاتها و تصورُها للاوليات، واستعمالها للآلات إذلا آلة بينها وبين استعمالها للآلة، فأى مفسدة ترد على الحكماء فى أن تفعل أو تدرك النفس بعض الأشياء بذاتها وبعضها بالآلة؟ فتدرك هذا الشخص الإنسانى بالحس، وتدرك الإنسان المعقول بالذات، ثم تحكم على ما أدركته بالحس بما أدركته بالذات فتقول: هذا الشخص إنسان. وكأنه بطول إمامته وعرض مولويته ظن إدراك الشيء بالآلة معناه أنَّ المدرك حينئذ يكون هى آلة النفس، ولا شعور ولا خبر للنفس عن ما تدرك بالآلة. وهذا من أسوء الظنون، حيث زعم أحد أن فى شخص واحد من الإنسان يوجد و يتحقق جماعة كثيرة من أهل الإدراك كل واحد منها يختص بنوع من الإدراك، أحدها يسمع، والآخر يرى، والثالث يذوق، والرابع يشم، والخامس يلمس، والسادس يتخيل، والسابع يتوهم، وهكذا فى باب الحركة* بعضها يتصرف، وبعضها يجذب، وبعضها يدفع، وبعضها يهضم، وبعضها يشتهى، وبعضها يغضب. وهكذا فى سائر القوى وليس للنفس إطلاع على هذه الأفعال والانفعالات إلا إدراك ذاتها وصفاتها الحالّة بجهز ذاتها، وهذا خلاف الوجدان والبرهان.

أما الوجدان فلأنَّ كل واحد منا يعلم أنه العاقل المتخيّل الشام الذائق الكاتب المتحرك الجالس.

وأما البرهان فلأنَّ النفس بإرادتها تبصر وترى وتلمس وتستعمل آلاتها الجزئية عند أغراض كلّية أو جزئية، أما الأغراض الجزئية فظاهرة كمن

* قوله: «وهكذا فى باب الحركة» أى فى الحركة الثمائية.

يريد الحركة لرؤية فلان، و أما الغرض الكلى فكمن يريد الحركة إلى المعلم لأن يتعلم منه علوماً عقلية، والمستعمل للآلة الجزئية بالإرادة ولا بد أن يدركها.

. و أيضاً البرهان قائم على أن المدرك للصور الجزئية الحاصلة في الحواس ليس هو إلا النفس دون الحس و دون آله، إذ المدرك للشيء لا بد وأن يدرك ذاتها في ضمن ذلك الإدراك كما مرّ بيانه*، و ليس للجسم ولا قوة يقوم به إدراك ذاته، و كل راجع إلى ذاته في إدراكه فهو روحاني ألبته. فثبت بهذه الوجوه و أمثالها أن النفس الناطقة في الإنسان هي المدركة للجزئيات و الكلّيات جميعاً فلها أن تحكم بالكلّي على الجزئي كما بالجزئي على الجزئي. و اعلم أنه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان إثبات الاختلاف** بين القوة الطبيعية و القوة الحيوانية من المسلك الأول*** من الطريقتين الذين ذكرناهما

* قوله: «كما مرّ بيانه» مرّ بيانه في العاقل والمعقول. وقوله: «وكل راجع إلى ذاته...» بإضافة كل إلى راجع؛ وقوله: «فهو روحاني» خبره.

** قوله: «واعلم أنه مما ذكر في كتب الحكمة في بيان إثبات الاختلاف...» إثبات الاختلاف بين القوة الطبيعية والقوة الحيوانية أما هو من المسلك الأول من الطريقتين الذين ذكرهما المصنف آنفاً بعد أقوال القوم في تعدد القوى، و ذلك المسلك هو انفكاك القوى بحسب الوجود كما قال، بل البرهان على تعدد القوى أحد أمرين: أحدهما انفكاك وجود قوة عن قوة أخرى الخ. ثم البحث عن إثبات الاختلاف بينهما على أنه يبين أن القوى الحيوانية الإدراكية وراء القوة الطبيعية، فهو تمهيد لورود البحث عن تعدد القوى الذي هو المرام في المقام كما قال: «ويمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تغاير القوى الإدراكية الخ». و عبارة الكتاب منقولة من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٢٤٣ - ٢٤٤).

*** قوله: «من المسلك الأول» وهو انفكاك القوى بحسب الوجود. و قوله: «مختلفاً عن الأفعال الحسية» و ذلك كأعضاء الفلج.

أنهم قالوا: وجدنا عضواً سليماً فاعلا للأفعال الطبيعية مختلا عن الأفعال الحسية، فعدم الإحساس إما لعدم القوة الحاسة أولاً لأن العضو لا يتفاعل عن القوة، فإن كان الأول فقد ثبت أن الحيوانية بشيء غير الطبيعة السارية في العضو، لأن الطبيعة قد وجدت مع عدم القوة الحساسة وكانت إحدى القوتين مخالفة للآخرى. فأما الثاني فباطل لأن هذه الأجسام قابلة لحصول الحر والبرد والطعم والرائحة فلم تكن القوة الحساسة موجودة في عضو وقد وردت عليه هذه الكيفيات المحسوسة لكان الإدراك حاصلًا لوجود القوة الإدراكية مع حصول الصورة التي يقع بها الإحساس، وبمثل هذا الطريق يمكن أن يثبت تباين القوى الإدراكية كالسمع والبصر والشم وغيرها.

فإننا نقول: لو كانت قوة الذوق مثلاً عين قوة الشم لوجب لكل منهما إدراك ما يدركه الأخرى؛ إذا لموضوع لكل منهما قابل لحصول الطعم والرائحة جميعاً، وحيث لم يدرك شيء منهما ما أدركه الآخر مع حضور ذلك المدرك علم أن القوتين متخالفتان ذاتاً وحققة.

واعترض عليه صاحب المباحث بأنه لا يلزم من حصول القوة المدركة و حصول المدرك في شيء واحد حصول الإدراك الجواز توقفه على شرط فائت. ألا ترى أن العضو اللامس* حصلت فيه الكيفية اللامسة مع الكيفية الملموسة مع أن تلك القوة غير مدركة الكيفية. وكذلك القوة الباصرة موجودة في الروح الباصر الذي وجد فيه لون ما و هيأة ما ثم إنها لا تبصر بشكل محلها و لالونه و هيأته؛ فعلمنا أنه لا يلزم من اجتماع القوة المدركة والصور المدركة كيف كان حصول الإدراك؛ فإذا لم يلزم من عدم حصول فعل** و إدراك مخصوص بعضو

* قوله: «ألا ترى أن العضو اللامس...» عبارة الفخر الرازي في المباحث المشرقية هكذا: «ألا ترى أن العضو اللامس حصلت فيه القوة اللامسة؟»

** قوله: «من عدم حصول فعل...» في نسخة مصححة: «من عدم صدور فعل».

عن عضو آخر اختلاف القوتين.

أقول: الشروط و الموانع إما داخلية ذاتية أو عرضية خارجية، فلا اختلاف في القسم الأول يوجب اختلاف القوى، و أما الاختلاف في العرضيات الخارجية فهو مما لا يدوم ولا يمتنع زوالها، بل قد ثبت في الحكمة الإلهية أن أفراد كل طبيعة نوعية يجب أن يكون فعلها الخاص لها إما دائمة أو أكثرية، و أن طبيعة ما من الطبائع لا يمكن أن تكون ممنوعة عن مقتضى ذاتها أبد الدهر، فالقوة الجمادية مثلاً لو كانت في طبيعتها إدراك الأمور أو تحيّلها و لم تدرك لفقدان شرط فائت أو حصول مانع موجود لزم التعطيل في طبيعته، و البرهان قائم على أن لا معطل في الوجود. و كذلك لو كان للبصر* إدراك الروائح و للشّم إدراك المبصرات مثلاً و لم يتحقق لوجود مانع خارجي أو فقدان شرط خارجي لزم المحال المذكور - و هو التعطيل في الطبائع و القوى - .

و أما الذي ذكره من حال** القوة اللامسة و الباصرة في عدم إدراك محالها، و الكيفيات التي تحلّ في محالها، فذلك الإدراك كما توهمه من المستحيلات الذاتية ليس من باب الممكن الذي يحتاج إلى شرط. فإنك قد علمت أن الصورة المادية مما يمتنع تعلّق الإدراك بها إذ لا بد في كل صورة مدركة أن تكون مجسدة عن المادة ضرباً من التجرد إذ لا حضور لمادة و لا مادي

* قوله: «وكذلك لو كان للبصر...» فلا يمكن أن يقال إن النفس النباتية مثلاً في الثبات هي بعينها النفس الثبائية التي في الحيوان، لكن في النبات لا تصدر عنها الآثار الحيوانية لفقدان الشرط، و في الحيوان يصدر عنها الآثار الحيوانية لوجود الشرط. وقوله: «لزم المحالات المذكورة» والصواب كما في نسخة مصححة: «لزم المحال المذكور».

** قوله: «وأما الذي ذكره من حال...» أي ذكره الفخر الرازي في المباحث الشرقية من حال القوة اللامسة الخ.

عند القوة* الذّراكة كما مرّ تحقيقه. وليس الأمر في الإدراك كما زعمه هذا الباحث و من يحذو حذوه أن الإدراك بإضافه من القوة المدركة إلى وجود أمر خارجي؟. ولا أن الإحساس هو عبارة عن حصول الصورة المحسوسة في آلة الإدراك؟ ولا أيضاً عبارة عن انفعال العضو عن الأمر المحسوس الذي في الخارج؟ بل ذلك الانفعال من السبب المعدّ لوقوع الإدراك الإحساسى، لأنّ انفعال كل آلة حيوانية بمشاركة وضع معيّن لها بالقياس إلى مادة تحمل كيفية خاصة يؤدّى إلى تنبه النفس** بصورة محاكية لما في تلك المادة من الكيفيات الّتى تسمى بالكيفيات المحسوسة. و بالجملة ليس الإدراك إلا بحصول صورة الشيء في ذات المدرك لا في المادة ولا في الآلة أصلاً. والذى يبيّن به تعدد القوى الّتى هي في آلات الإدراك أن تلك الآلات من شأن كلّ منها الانفعال بكيفية*** ينقل به الأخرى، وليس من شأن بعض منها أن يتسبب في إدراك ما يتسبب في إدراكه البعض الآخر، فذلك يوجب تغايرها و تحالفها في الطوائع المسخرة للنفس.

و من هذه الطريقة الأولى أيضاً قولهم: لو كانت القوة الحيوانية أى قوة الحس و الحركة الإرادية هي بعينها القوه النباتية لكانت النبات متحركاً بالإرادة، لأنّ جسمه ممكن الحركة، و القوة المحركة بالإرادة موجودة فيه،

* قوله: «إذ لا حضور لمادّة ولا مادى عند القوة» أى عند القوة الذراكة.

** قوله: «يؤدّى إلى تنبه النفس...» خبر أن.

*** قوله: «من شأن كلّ منها الانفعال بكيفية...» كالكيفية الملموسة كالحرارة والبرودة فإنّ اللامسة سارية في جميع الأعضاء، و ضمير به في قوله ينقل به الأخرى راجع إلى الانفعال؛ و العبارة الكاملة هكذا: «هو ليس من شأن بعض منها أن يتسبّب في إدراك ما يتسبّب في إدراكه البعض الآخر إلخ».

فإذا وجد الفاعل* و القابل يجب حصول الفعل فكان يجب أن يتحرك بالإرادة؛ لأنّ الدواعي حاصلة و هي طلب المنافع ودفع المضارّ في هذا العالم للأجساد القابلة للأضداد؛ فلمّا لم تكن تلك الحركة ثبت أن القوة النباتية الّتي فيها مغايرة للحيوانية.

و اعترض هاهنا بأنّ الغاذية** في كلّ عضو تخالف الغاذية الّتي في عضو آخر بالنوع في الماهية عندهم؛ فمن الواجب أن تكون الغاذية الّتي في الحيوان مخالفة بالنوع للغاذية الّتي في النبات؛ فإذن لا يلزم من قولنا أنّ الغاذية الّتي في الشجر غير قوية على الحركة الإرادية أن تكون الغاذية الّتي في الحيوان غير قوية على ذلك إذ ليس يلزم من عدم اتصاف شيء بصفة عدم اتصاف ما يخالفه في النوع***.

أقول في الجواب: أنّ القوى الغاذية الّتي في النباتات و الحيوانات و إن كانت متخالفة بالنوع لكنّها كلّها مشتركة في الجنس؛ ليس إطلاق القوة الغذائية عليها بالاشتراك اللفظي، و ذلك لأنّ القوى تعرف بأفاعيلها فإذا اشتركت الأفاعيل في معنى واحد كانت القوى كذلك، فحينئذ إذا كانت النفس الغاذية الّتي في الحيوان مشاركة للنفس الغاذية الّتي في النبات و قد زادت عليها بفعل الحسّ و الحركة الإرادية فكانت مشتملة على قوة أخرى كمالية هي مبدء فصلها المميز لها عن المشاركات النباتية. و أما أنّ هذه القوة الجنسية والفصلية يمكن أن يوجد بوجود واحد أو لا يمكن بل هي النسبة موجودة بوجودات متعددة أينما

* قوله: «فإذا وجد الفاعل» والعبارة الصحيحة الكاملة هكذا: «فإذا وجد الفاعل والقابل يجب حصول الفعل الخ».

** قوله: «واعترض هاهنا بأنّ القوة الغاذية...» أى واعترض الفخر الرازى في المباحث المشرقية (ط هند، ج ٢، ص ٢٤٥).

*** قوله: «يخالفه في النوع» في نسخة مصحّحة: «يخالفه في النوع بها».

كانت فذلك مطلب آخر و سيأتي القول في ذلك*. والحق عندنا أن النفس هي المدركة جميع الإدراكات بجميع المدركات و هي المحركة بجميع الحركات الطبيعية والإرادية، وهذا لا ينافي وجوب توسط هذه القوى المتعددة المتخالفة التي بعضها من باب الإدراك و بعضها من باب التحريك، لأن القوة العالية لا تفعل الفعل الذاتي إلا بتوسط، ألا ترى أن المزاوِل للتحريك المكاني أو الوضعي لا بد وأن يكون قوة سارية في الجسم بخلاف المزاوِل للتحريك الشهوي؛ بل الانتقال الفكري أرفع قدرًا من التجسم، وأن المباشر للإدراك مطلقاً لا بد وأن يكون قوى مجردة على تفاوت تجربتها بحسب تفاوت إدراكاتها؛ فالمعقولة أشد ارتفاعاً وأعلى مقاماً، والحسية سيما اللَّمسية منها أدون درجة وأشد هبوطاً من الجميع، فإذا كان كذلك فوجب في صدور هذه الآثار المختلفة إما تعدد القوى المتخالفة** أو تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة، وكل طبقة وجودية حقيقتها و ما يترتب عليها متفقة؛ سواء أكانت منفصلة عن غيرها أو متصلة به، فالفاذية على اختلاف أنواعها حقيقة واحدة. سواء أكانت نفساً عليحدة أو قوة من قوى نفس*** أو جزءاً من أجزاء نفس. وكذا اللامسة على اختلافها

* قوله: «وسيأتي القول في ذلك» وأنها موجودان بوجود واحد. وقوله: «والحق عندنا أن النفس...» هذا أصل من أصول معرفة النفس. وقد تقدّم في الفصل الأول من الموقف الثالث من الهيئات هذا الكتاب قوله في ذلك: «كما أن العلم بالشئ قد يكون صورة ذهنية كما في علمنا بالأشياء الخارجة عتاً علماً، وذلك العلم لا محالة أمر كلي وإن تخصصت بألف تخصص، فكذلك قد يكون أمراً عينياً و صورة خارجية كما في علمنا بأنفسنا وبصفاتنا اللازمة، فإننا ندرك ذاتنا بعين صورتنا التي نحن بها نحن لا بصورة زائدة عليها...».

** قوله: «إما تعدد القوى المتخالفة» هذا على مذهب المشاء. وقوله: «أو تحقق درجات متفاوتة لذات واحدة...» هذا على مذهب الإشراق والمصنف.

*** قوله: «أو قوة من قوى نفس» على طريقة المشاء؛ «أو جزء من أجزاء النفس» على طريقة المصنف.

طبيعة واحدة، سواءً كانت مستقلة كنفس الدود و الخراطين، فإنَّ نفسيهما الحيوانية هي اللامسة بعينها أو قوة وجودية من قوى النفس الحيوانية أو الإنسانية أو جزءاً من أجزائها المعنوية. وهكذا الحكم في جميع القوى المدركة و الحركة، فكما أنَّ قوة الإبصار و إن فرض أنها متخالفة الأنواع في أنواع الحيوان لكنها مشتركة في حقيقة واحدة، فكذا قوة السمع و الشمّ و الذوق و التغذية و التنمية و غيرها من القوى الحيوانية، سواءً وجدت مجتمعة في قوة جامعة لها أو متفرقة. مثال اجتماع القوى في قوة واحدة كاجتماع الحواس الخمس الظاهرة في الحس المشترك المسمّى في لغة اليونان بينطاسياً^{*}. وكذلك النفس الناطقة ألّقى للإنسان جامعة مع بساطتها لجميع القوى المدركة و الحركة، لا بمعنى أنَّ تلك الآلات هي المبادئ للإدراكات و الحركات بالحقيقة دون ذات النفس إلا على وجه التوسط و الاستخدام بل النفس هي^{**} "حس الحواس كلّها، و المباشرة للمحركات الفكرية و الطبيعية والاختيارية، لأنها ذات مقامات و عوالم ثلاثة: العقل، و الخيال، و الحس، و سيرد عليك إيضاح في مستقبل الكلام.

و ليس لقائل أن يقول: إنَّ التغذى و النمو لوكائنا من أفعال النفس لكأن النفس شاعرة بما يصدر عنها من الإحالة و الهضم؛ فكان يجب أن تكون النفس عالمة بجميع مراتب الاستحالة للغذاء^{***}، و جميع الأعضاء على التفصيل علماً بديهيّاً، والتالى باطل، فعلمنا أنَّ الفاعل لهذه الأفاعيل قوة عديمة الشعور بهذه الآثار.

* قوله: «في لغة اليونان بينطاسياً» بتقديم الباء على النون أى لوح النفس (بنطا بتقديم الباء على النون: لوح؛ سيا: نفس).

** قوله: «بل النفس هي...» أى بل النفس هي حسّ الحواس كلّها و كلّ القوى.

*** قوله: «بجميع مراتب الاستحالة للغذاء» أى الهضم الأربعة.

لما قيل: يجوز أن يكون للنفس شعور بهذه الأمور إلا أنه ليس لها شعور بذلك الشعور ما يبقى و يستمر، لأجل أن كثرة تغيرات هذه الأفاعيل سبب لنسيان النفس لها، كما أن الإنسان إذا سمع كلمات كثيرة متوالية سريعة الانقضاء لم يبق في حفظه شيء منها، فكذا هاهنا لأن ذلك يؤدي إلى السفسطة، فإن جاز كوننا عالمين بجميع الاستحالات والتغيرات التي تقع للمواد الغذائية و المواد العضوية التي يستحيل إليها الغذاء مع أننا لا نجد الشعور بها من أنفسنا فجاز أن يقال إن العاقل عالم بجميع الدقائق و إن كان لا يجد من نفسه ذلك.

بل لما أقول: وهو محتاج إلى تمهيد أمور:
أحدها أن العلم قد يكون فعلياً؛ و قد يكون انفعالياً، و العلم الفعلى قد يكون سبباً للمعلول؛ و قد يكون عين المعلول** حتى يكون وجود المعلول بعينه هو علم العلّة به. و بالجملة كان الوجود عين الشعور في العلّة و في المعلول، فهذا أصل***.

ثم الوجود قد علمت أنه مما يختلف بالشدة و الضعف، و غاية ضعف الوجود هو أن يكون من باب الهوى و الحركة و المقدار و العدد، و اسم العلم لا يقع إلا على الوجود الذي هو من باب الصورة، لا الذي من باب المادة و ما ينفر

* قوله: «لأن ذلك يؤدي...» ذلك إشارة إلى ما في قوله قبل سطرين، لا لما قيل يجوز أن يكون للنفس شعور الخ، أى لأن ما قيل يؤدي إلى السفسطة و إنكار البديهي.

** قوله: «وقد يكون عين المعلول...» أى و قد يكون العلم الفعلى عين المعلول، و هذا يسمى بحسب الاصطلاح الفنى: العلم بالرضا.

*** قوله: «و بالجملة كان الوجود عين الشعور في العلّة و في المعلول فهذا أصل» ذلك كما في العقول فإنها وجودات محضة فيكون شعورها لذواتها و شعور الواجب لها عين وجودها الذي هو عين ذاتها.

فيها و يستغرق جوهره في غشاوتها. و قد علمت ممّا أيضاً أنّ الجسمية و الامتداد المكاني أو الزماني أمور يتشابه فيها الوجود مع العدم، والوحدة مع الكثرة، و الجمعية مع الفارقة، و ذلك الاشتباك يمنع عن الحضور الجمعي و الشعوري، و يكون مناط المجهولية، فهذا أصل آخر.

ثم إنّ الشيء قد يكون علماً و لا يكون معلوماً؛ و قد يكون معلوماً و لا يكون علماً.

و بعبارة أخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم** و المعلوم أقوى و أظهر من العلم به؛ و قد يكون بالعكس.

بيانه أنّ الوجود إذا كان في غاية الجلالة و العظمة فلا يمكن تعقله بعلم آخر زائد على ذاته، وإن كانت ذاته علماً بذاته و معلوماً لذاته، كالواجب تعالى و ما يقرب منه من العقول الصريحة، فالوجود هاهنا علم و لا يكون معلوماً لغيره، و أنّ الوجود إذا كان في غاية الخسة و النقص فيمكن حضور صورته عند العالم، و لا يمكن حضور ذاته كالهوي الأولي و ما يقرب منها، فالصورة هاهنا أقوى من المعلوم في باب العلم بخلاف الأوّل، و الصورة الحاصلة هاهنا علم و المعلوم ليس بعلم، و في الأوّل المعلوم علم في نفسه، و علمنا به ليس علماً به بل بوجه من وجوه.

إذا تقررت هذه الأصول فنقول: إنّ النفس التي لنا*** إذا فرض كونها

* قوله: «ولا يكون معلوماً» أي لغيره. و قد يكون معلوماً أي بالعرض و لا يكون علماً.

** قوله: «و بعبارة أخرى العلم قد يكون أنقص من المعلوم...» راجع في البحث عن المقام آخر الفصل الأول من الموقف الثالث من إلهيات هذا الكتاب.

*** قوله: «فنقول إنّ النفس التي لنا...» في المقام بحث شريف في مصباح الأنس في شرح مفتاح الغيب (ط ١ من الرحلى، ص ٨٢)، ولكن كلام الشارح منقول من نفعات صاحب المفتاح و هو صدرالدين القنوي فإن شئت فراجع النفعة السادسة من النفعات (ط ١، ص ٤٠).

مبدءاً لجميع الإدراكات و التحريكات الحيوانية و النباتية حتى الجذب و الإحالة و الدفع لا يلزم من ذلك أن تكون عالمة بأفاعيلها الطبيعية الواقعة منها باستخدام المادة و الطبيعة، و قولهم: العلم بالعلّة يوجب العلم بالمعلول حقٌّ ولكن العلم بالعلّة إذا كان عين وجودها كان مقتضاه كون العلم بالمعلول عين وجوده؛ و إذا كان وجود المعلول كلا وجوده لغاية النقص و الخسة كان العلم به كلا علم به. و هذا معنى قول الفيلسوف المتقدم إنَّ العقل الأوّل يجهل بأشياء جهلا هو أشرف من العلم بها*، و ليس جميع أفاعيل النفس كالكتابة و المشي** و الأكل و الشرب و سائر الأفاعيل الاختيارية ألّقى يتقدمها علم و إرادة زائدتان على النفس، فلنَّ تلك الأفعال*** متى لم يتصور أولاً للنفس و لم تصدق النفس بفائدتها تصديقا يقينياً أو ظاهراً أو تحليلاً أو جهلياً لم يصدر عنها

تبصرة؛ اعلم أن المصنّف - قدس سرّه - قد أفاد و أجاد في ذيل الفصل الخامس عشر من المرحلة السادسة في العلّة و المعلول من هذا الكتاب المستطاب (ج ٢، ص ٢٩٠) تمثيلاً رصيناً في تحقّق الأصناف الفاعليّة و أمثالها في النفس الأدميّة هو مفيد في المقام جدّاً، فراجع (ج ٢، ص ٢٩٠)، و الله سبحانه فتاح القلوب و متاح الغيوب.

* قوله: «هو أشرف من العلم بها» انتهى قول الفيلسوف المقدم؛ و في بعض نسخنا تعلية في بيان مراده بهذه العبارة: «مراده أنّ النفس تكون فاعليتها بالنسبة إلى الآلات و أفاعيلها بالرضا، و الفاعل بالرضا يكون علّة لمعلولاته، ولكن لما كانت الآلات ماديّة لاتصلح أن تكون معلومة و علماً، فالفاعل بالرضا و إن كان معلومه قابلاً أن يكون علماً و معلوماً يكون علمه بالمعلومات عين وجود المعلول، و إلا فلا يلزمهم من فاعلية النفس هذا النحو من الفاعليّة لهذا النحو من المعلول أنّها عالمة بأفاعيلها».

** قوله: «وليس جميع أفاعيل النفس كالكتابة و المشي...» كالكتابة خبر لقوله ليس جميع أفاعيل النفس.

*** قوله: «فإن تلك الأفعال...» أي تلك الأفعال الاختيارية.

فعل شيء من تلك الأفعال. و أما الأفاعيل البدنية فليس حصولها من النفس إلا بتبعية شعورها بذاتها الذي هو عين ذاتها و بتبعية عشقها لكمال ذاتها المقتضية لشوقها الجبلى لتوابع ذاتها شوقاً تابعاً للشوق إلى مبدئها الأصلي، و هذه المعاني و إن كانت برهانية لكن إدراكها لا يمكن إلا بنور البصيرة و الكشف، و لذلك مما خفيت على أكثر المتفكرين فضلاً عن المجادلين و المقلدين.

و مما ينبه على ما ذكرناه من أن قوة النفس* سارية في جميع الأعضاء بوجوه التصرفات اللاتقة بكل مرتبة من المراتب الحيوانية، و النباتية، و الطبيعية، هو أنه لو لم يتعلّق اعتناء النفس بتعديل المزاج و حفظ الاتصال لم يتألم بتغيّر المزاج عند أدنى مغير من حرّ أو برد أو حركة أو تعب أو هبوب ريسح مشوش، إلى غير ذلك من الأمور التي ليست من الأمور النفسانية كالمخوفات،** و المبشرات، و الانذارات، و ما يجري مجراها. و كذا ينبغي أن تتأذى النفس من تفرّق الاتصال و الجراحات تأذياً جزئياً في الحال، و كان يجب أن يكون جميع الآلام، و المؤذيات الواقعة على الإنسان من باب خوف العاقبة، و خطر المآل، و سوء الآخرة، و لم يكن المرض و تفرّق الاتصال مؤلماً في الحال، لكن التوالى باطلة، فعلم أن النفس بذاتها موضوعة لهذه الانفعالات و الإدراكات؛ لسراية قوتها إلى معدن الطبيعة فصارت محلاً لهذه العاهات و الآلام، و عرضة لهذه البليّات و الأمراض، بل الموت أيضاً وارد عليها من جهة

* قوله: «و مما ينبه على ما ذكرناه من أن قوة النفس...» و قد تقدّم الكلام في ذلك في أواسط الفصل الأول من الموقف الثالث من إلهيات هذا الكتاب العليني حيث قال: «الثالث أنا نتألم بمرض أو تفرّق اتصال يقع في بدننا و الألم هو الشعور بالمنا في...»
 ** قوله: «المخوفات و...» مثال للأمور النفسانية.

ورودها* إلى هذا العالم بقدر الله، وليس بوارد على محل الإيمان و المعرفة بالله و اليوم الآخر، و إنما يرد على محل الجهل و الظلمة و الحركة و الاستحالة. و من الشواهد الدالة على أن النفس بذاتها فاعلة لأفاعيل الطبيعة من الجذب و الدفع و غيرها إن الإنسان إذا اشتدت حاجته إلى الإحالة و الهضم و الدفع** بسبب من الأسباب كما يكون للمريض عند بُعرانه فإنه يجد نفسه مقصرة عن سائر الأمور الإدراكية، و ما ذلك إلا لاشتغال النفس بهذه الأفعال و استتراقها فيها، فلا جرم تنقطع عن سائر الأفاعيل، ثم إذا فرغ عن ذلك*** رجعت النفس إلى مقامها الخاص الذي يقع فيه الأفاعيل الإدراكية والله أعلم.

* قوله: «من جهة ورودها...» أى من جهة ورودها إلى هذا العالم و تملقها بالبدن. و قوله: «ليس بوارد على محل الإيمان» محل الإيمان هو النفس.

** قوله: «إلى الإحالة و الهضم و الدفع...» و بالجملة إلى تصحيح المزاج.

*** قوله: «ثم إذا فرغ عن ذلك...» العبارة الكاملة: «ثم إذا فرغ عن ذلك رجعت النفس إلى مقامها الخاص الذى تقع فيه الأفاعيل...» وفى نسخة: «رجعت النفس إلى مقامها الخاص الذى تفعل فيه الأفاعيل...».

الباب الثالث

في ذكر القوى* النباتية و أفعالها و أحوالها و فيه فصول:

فصل (١)

في أقسام تلك القوى بالوجه الكلى**

إنَّ القوى النباتية: إمَّا أن تكون مخدومة، و إمَّا أن تكون خادمة، و أمَّا الَّتِي لها درجة الاستخدام. فإمَّا أن يكون فعلها و تصرفها في الغذاء لأجل الشخص أو لأجل النوع. أمَّا الأول فهو*** إمَّا لأجل بقاء الشخص أو لأجل تحصيل كمال ذاته. أمَّا القوة الَّتِي تفعل لأجل بقاء الشخص فهي الغذائية، و حدِّها أنها قوَّة تحمِل الغذاء إلى مشابهة جوهر المتغذى لتورده بدل ما يتحلَّل. و أمَّا الَّتِي

* قوله: «في ذكر القوى...» العبارة الكاملة هكذا: «في ذكر القوى النباتية و أفعالها و أحوالها» و قد سقطت كلمة و أفعالها في الطبعة الأولى.

** قوله: «فصل في أقسام تلك القوى بالوجه الكلى...» عبارات الفصل منقولة من المباحث المشرقية للفخر الرازي مع تلخيص و تغيُّر ما في بعض الجمل و الكلمات، فراجع المباحث المشرقية (ط حيدر آباد هند، ج ٢، ص ٢٤٦ - ٢٤٧).

*** قوله: «أما الأول فهو...» الأول هو الذي يكون لأجل الشخص.

تفضل لتحصيل كمال الشخص فهي النامية، و هي التي تزيد في أقطار الجسم المستغذى على التناسب الطبيعي ليلبغ إلى تمام النشو، و إنما يقع هذا الفعل منه بما يورده الغاذية زيادة على البدل عما يتحلل، فالغاذية تخدم النامية بإيراد الغذاء زائدة على القدر الضروري للبقاء، ولكن ليس كل زيادة في الأقطار غواً فلن السمن بعد سن الوقوف ليس غواً، و الهزال في سن النمو ليس ذبولاً، بل النمو هو الزيادة التي تكون على تناسب طبيعي ليلبغ تمام النشو كما في سن الشباب، و مقابله الذبول و هو النقصان الذي يكون على تناسب طبيعي كما في سن الشيخوخة.

فإن قلت: فالفاعل في السمن و الهزال أى قوة من القوى، إذ لابد لكل فعل و حركة من فاعل و محرك.

قلنا: الفاعل فيهما أيضاً هو تلك القوة، لأجل إعداد القاسر لأنهما حركتان* قسريتان، و قد مر أن الفاعل في الحركة القسرية أيضاً طبيعة ذلك المقصور وقوته، لكن اسم الطبيعة إنما يقع على تلك القوة إذا كان تحريكها تحريكاً بالذات لا بقسر قاسر، فها هنا اسم النامية إنما يقع على هذه القوة النباتية إذا كان تحريكها للجسد في تزايد الأقطار تحريكاً طبيعياً، لا بسبب قاسر من رطوبة زائدة في السمن أو حرارة مفرطة في الهزال. ثم إن فعل الغاذية إنما يتم** بأمور ثلاثة الأول تحصيل الخلط الذي هو بالقوة القريبة من الفعل شبيه بالعضو. و الثاني تصيره جزءاً للعضو. و الثالث تشبيهه به في اللون و القوام كالدّم، و قد تخلّ بالأول كما في عدم الغذاء. و بالتالي كما في استسقاء الحُمى.

* قوله: «لأنهما حركتان...» أى لأن السمن و الهزال حركتان قسريتان على خلاف التناسب الطبيعي.

** قوله: «ثم إن فعل الغاذية إنما يتم...» راجع كليات القانون في الطب للشيخ الرئيس (ط ١ من المجرى، ص ١٢٠): «الغاذية يتم فعلها الخ». و قوله: «تحصيل الخلط الذي...» كالدّم و السوداء.

و بالتالى كما فى البرص وغيره، و حكموا بأنَّ غاذية كلِّ عضو مخالفةٌ لغاذية العضو الآخر، إذ لو اتحدت طبايعها لاتحدت أفعالها، و هذا صحيح. و لا ينافى تعددها و تخالفها وحدة الغاذية التى فى شخص واحد بوحدة نفسه المقتضية لهذه القوى. و أمَّا اللتان لبقاء النوع، فأوليها المولدة، و هى التى تفصل جزءاً من فضل الهضم الأخير للمفتدى و تودعه قوةً من سنخه^{***}. و ثانيتهما المصورة و هى التى تفيد المنى بعد استحالة صورة تكون معدةً لفيضان القوى و الكيفيات بإذن الله تعالى. و أمَّا الخادمة فهى قوى أربع تخدم الغاذية، و هى الجاذبة، و الماسكة، و الهاضمة، و الدافعة، أمَّا الجاذبة فوجودها فى بعض الاعضاء كالمعدة و الرحم معلوم بالمشاهدة، و فى غيرها معلوم بالقياس^{****}.

أمَّا الأول فالإنسان إذا كان منقلباً حتى يكون رأسه إلى السفلى و رجلاه إلى فوق أمكنه أن يشرب الماء و يزدرد الطعام؛ و حركة الطعام و الشراب لكونهما جسمين ثقلين إلى فوق ليست طبيعية بل قسرية، و الحركة القسرية إما بجذب جاذب أو دفع دافع، و الثانى باطل فى هذا الوضع، فبقى المعدة تجذبها بقوة جاذبة فيها.

و أيضاً إنا نجد للمرى^{****} و المعدة وقت الحاجة الشديدة تجذبان الطعام

* قوله: «غاذية كل عضو مخالفة...» غاذية كل عضو كالعظم واللحم وغيرها مخالفة لغاذية العضو الآخر.

** قوله: «و تودعه قوة من سنخه» أى من سنخ المفتدى.

*** قوله: «معلوم بالقياس» أى معلوم بالبرهان. و قوله: «أمَّا الأول» و هو المعلوم بالمشاهدة. و قوله: «و يزدرد الطعام» أى يبلى الطعام.

**** قوله: «وأيضاً إنا نجد المرى» المرى من «م ر ي» مهموز اللام، وهو فعيل بفتح أوله. و فى منتهى الأرب فى لغة العرب: مرىء كأمير كلى سرخ مردم و كوسفند و جز آن، و آن سر معدة و شكبه است جسيده به حلقوم، أمرنه و مرؤ ككتب جمع.

من الفم، وكذا نجدهما عند تناول الأغذية اللذيذة تجذبها بسرعة حتى أن الكبد أيضاً يجذبها من المعدة للذاتها و قربها من طبيعة القوة. و أيضاً متى تغذى الإنسان غذاءاً مرّاً و تناول بعده غذاءاً حلواً و استعمل القى يجده أن الحلو يخرج أخيراً، و ذلك يجذب المعدة إياه* إلى قعرها، و كذا حال الرحم في جذب المني بل الإحليل عند خلوه عن الفضول، و شدة اشتياق المرأة إلى الوقاع، و لذلك أن قوماً من الفلاسفة سمو الرحم حيواناً مشتاقاً إلى المني و ذلك لشدة جذبه له.

وأما الثانى فنقول** : إن الدم إذا تكوّن في الكبد كان مخلوطاً بالفضلات الثلاثة الأخر أعنى الصفراء و السوداء و البلغم. ثم إن كل واحدة منها تتميز عن الآخر وينصب إلى عضو معيّن، و لولا أن في كل من تلك الأعضاء قوة جاذبة لذلك النوع من الرطوبة الخلطية لاستحال أن تتميز تلك الرطوبات بعضها عن بعض بنفسها، و لاستحال أن يخص كل عضو منها رطوبة معينة اختصاصاً أكثرها، فهذا قاطع في إثبات القوة الجاذبة لجملة الأعضاء.

وأما القوة الماسكة فوجودها في المعدة و الرحم مشاهدة بالتشريح، و في غيرهما معلوم بالبرهان. أما المعدة فإننا إذا أعطينا حيواناً غذاءاً رطباً أو يابساً ثم شرحنا في ذلك الوقت بطنه وجدنا المعدة محتوية على غذاء لازمة ضامة له من جميع الجوانب. و أما الرحم فإذا اجتذب إليه المني يرى منضمّاً إليه انضماماً شديداً من جميع الجوانب منطبق الفم بحيث لا يمكن أن يدخل فيه طرف الميل، ولو أنك شققت من الحيوان الحامل من أسفل السرة ألى نحو الفرج، و كشفت

* قوله: «يجذب المعدة إياه...» أى يجذب المعدة الحلو إلى قعرها. وكذا حال الرحم في جذب المني بل في جذب الإحليل عند خلوه، أى خلوه الرحم عن الفضول سيما بعد نقائه عن الحيض. و شدة جذب رحم الكلب الإحليل و طول زمان وقاع الكلب معروف.

** قوله: «وأما الثانى فنقول» الثانى هو المعلوم بالقياس و البرهان.

عن الرحم وجدت الرحم كما ذكر.

وأما الحجة على وجود الماسكة في غيرها من الأعضاء؛ فهو أن الأجسام الغذائية أجسام ثقيلة لغلبة الأرضية والمائية عليها، ولا بد في إمساكها في زمان الانهضام - وهو حركة* استحالية واقعة بعد الجذب إلى مواضع الأعضاء - من قوة ممسكة إلى غير طبيعة الغذاء والشراب، لأنها لرطوبتها وميعانها و رقتها لا يقف بطبيعتها في تلك المواضع المزلقة، وأما الهاضمة فهي التي تحيل ما جذبته الجاذبة؛ وأمسكته الماسكة إلى قوام مهياً لفعل المغيرة فيه** إلى مزاج صالح للاستحالة إلى العضوية بالفعل، وهذه القوة غير الغذائية عند المحققين.

قيل في بيان الفرق بينهما: أن القوة الهاضمة يبتدى فعلها عند انتهاء فعل الجاذبة و ابتداء فعل الماسكة؛ فإذا جذبت جاذبة عضو شيئاً من الدم؛ و أمسكته ما سكة ذلك العضو، فللدّم صورة نوعية، و إذا صار شبيهاً بالعضو فقد بطلت عنه تلك الصورة***، و حدثت له صورة أخرى؛ فيكون كوناً للصورة العضوية، و فساداً للصورة الدموية، و هكذا الكون والفساد إنما يحصلان بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ**** استعداد المادة للدمية في النقصان، و للعضوية في الاشتداد، و هكذا لا يزال الأول في الانتقاص، و الثاني في الاشتداد إلى أن يبطل الصورة الدموية، و يحدث الصورة العضوية. فها هنا حالتان: سابقة وهى التى تزيد استعداد قبول الصورة العضوية، ولاحقة هى

* قوله: «وهو حركة...» الضمير راجع إلى الانهضام، أى الانهضام حركة الخ.

** قوله: «المغيرة فيه...» المغيرة هى المصورة. والعبارة فى بعض النسخ المصححة عندنا هكذا:

«إلى قوام متهمى. لفعل المغيرة فيه الخ». و المغيرة هى المصورة

*** قوله: «وقد بطلت عنه تلك الصورة» ضمير «عنه» راجع إلى الدم.

**** قوله: «بأن يحصل من الطبخ ما لأجله يأخذ...» ضمير «لأجله» راجع إلى «ما». و

يأخذ أى يشرع استعداد المادة الخ.

حصول الصورة العضوية، فالأولى فعل القوة الهاضمة، والثانية فعل القوة الغذائية. فهذا ما قيل في الفرق بين هاضمة كل عضو و غاذيته.

و اعترض عليه بوجهين*: الأول أن الهاضمة محركة للغذاء في الكيف إلى الصورة المشابهة لصورة العضو، وكل ما حرك شيئاً إلى شيء فهو الموصل له إلى ما يتحرك إليه؛ فالهاضمة هي الموصلة للغذاء إلى الصورة العضوية، فإذن الفاعل للفعلين قوة واحدة، والكبرى ظاهرة فإن ما حرك شيئاً إلى شيء كان المستوجه إليه غاية المحرك، والمعنى يكونه غاية أن المقصود الأصلي من الحركة هو ذلك الشيء. والثاني أن هاضمة كل عضو لاشك أنها بالطبخ والنضج يفيد المادة زيادة استعداد لقبول الصورة العضوية، ولذلك الاستعداد مراتب في القوة والضعف، وليس بعض الدرجات بأن ينسب إلى الهاضمة أولى من الآخر؛ فإذا حصل كمال الاستعداد والغاية فاضت تلك الصورة عن واهب الصورة، وإذا تمت هذه الأفعال فقد تمت التغذية، فلا فرق إذن بين الهاضمة والغاذية.

أقول: أما الجواب عن الأول فهو أن لكل حركة نفسانية علتين فاعلة و باعثة**، ولها أيضاً غايتان غاية بمعنى ما انتهت إليه الحركة، وغاية بمعنى ما وقعت الحركة لأجله، وهما مختلفان فلا بد لهما من قوتين فالهاضمة هي التي فعلها كفعل النار ليس الا الطبخ والنضج، وبمجرد الطبخ والنضج لا يستلزم أن يكون على وجه يكون طريقاً إلى استعداد قبول صورة مخصوصة هي الصورة العضوية، فالتى تسوق المادة لأجل غرض مخصوص؛ وغاية مطلوبه غير التى تسوقها لا إلى غرض، ألا ترى أن في الحركة الحيوانية قوة فاعلة مباشرة للحركة، وهي القوة التى تميل بالعضلة والعضو إلى جهة من الجهات؛ لالغرض وقوة فوقها تفعل التحريك إلى حيث يصل إلى مشتهى مخصوص أو دفع مؤذ

* قوله: «واعترض عليه بوجهين...» المعارض هو الفخر الرازى في المباحث المشرقية.

** قوله: «علتين فاعلة و باعثة» أى فاعلة للحركة و باعثة للفاعل على الحركة.

مخصوص و هي الباعثة، فالفاعلة القريبة للحركة لها غاية بمعنى الحد الذي هو من ضروريات الحركة، و الفاعلة البعيدة المسماة بالباعثة لها غاية أخرى غير نفس الحد المذكور، و هي التي يكون المقصود الأصلي من تلك الحركة، و يقع الوصول لأجلها، و هي غير الوصول و إن لم تنفك عنه فرضاً. فهكذا الحال فيما نحن فيه؛ فإنَّ الحركة للمادة الغذائية بالطبخ غير الباعثة لحركتها نحو الصورة العضوية على وجه يصلح للشخص المفتدى في كماله الشخصي و النوعي.

و أما الجواب عن الثاني فنقول: إنَّ المبدء الفياض لجميع صور الكائنات و إن كان أمراً آخر أجلاً من هذه المبادئ الفاعلة و الباعثة؛ لكن لتعالیه عن هذه التغيرات و التجددات لابد في كل فعل جسماني من فاعل مزاوِل؛ لامتناع صدور هذه الأفاعيل* المتجددة المتغيرة عن فاعل ثابت يرى عن التجدد، رفيع عن التغير، و لو كفى في صدور هذه التحريكات و التصويرات مجرد الاستعداد للقوابل من غير فاعل مباشر لما احتيج إلى إثبات الطبايع و القوى و النفوس في حرارة النار، و برودة الماء، و يبوسة الأرض، و حفظ المعادن، و نموّ النبات، و حركات الحيوان، بل يكفي انفعالات الهیولی، على أن كل انفعال و استعداد في مادة تابع لفعل فاعل؛ لما مر من أن كل قوة و إمكان مسبوق بفعل و إيجاب، و كمالات لا يمكن استناد الانفعالات الكثيرة المختلفة إلى قابل واحد من غير توسط جهات متكررة في الانفعال؛ كذلك لا يمكن استناد الأفاعيل الكثيرة المختلفة إلى فاعل واحد من غير توسط جهات متكررة في الفعل. و قد مرَّ في مباحث العلّة و المعلول أن الفعل الكلّي يحتاج إلى فاعل كلّي، و الفعل الجزئي

* قوله: «لامتناع صدور هذه الأفاعيل...» في تعلیقة مخطوطة من بعض نسخ الأسفار التي عندنا: «أي فعل المادّي لا یصدر عن المجرّد بلا توسط بل بوسائط، فالانفعال المحض لا یوجب صدور الفعل، و الفاعل المجرّد أجلاً من أن يكون فاعلاً، فلا بد من فاعل مناسب للمادّي.

يحتاج إلى فاعل جزئى، فهذه الكتابة تصدر عن هذا الكاتب، وهذا التصوير يصدر عن هذا المصور، والفعل المحسوس المشار إليه ينسب إلى فاعل محسوس مشار إليه، والفاعل العقلى لم يكن فاعلاً بالذات إلا لفعل معقول والله ولى الهداية.

فصل (٢)

في فعل الهاضمة* في الفضلة المندفعة والاشارة الى وجود الدافعة، والتنبيه على تغاير هذه الاربع، و تعيين آلاتها من الاعضاء
أما فعل الهاضمة فاعلم أن الغذاء مركب من جوهرين: أحدهما صالح لأن يتشبه بالمتغذى، والثانى غير صالح لذلك، فلها في كل منهما** فعل خاص، أما فعلها في الأول فما مضى، وأما في الثانى فلا يخلو أن تلك الأجزاء إما غليظة أو رقيقة أو لزجة. وفعل الهاضمة في الأول: الترقيق، وفي الثانى: التغليظ، وفي الثالث: التقطيع***، لا يقال كلما كان الجسم أرق كان أسهل اندفاعاً، فلما ذا جعلتم التغليظ أحد الأمور المسهلة للدفع؟ لأننا نقول: إن الرقيق قد يتشرب به جرم المعدة فتبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه ولا تندفع، وأما إذا غلظت لم يتشرب بها العضو فلا جرم تندفع بالكلية.

و أما الدافعة فيبدل على ثبوتها أمران: خاصى و عامى.
الأول أنك ترى المعدة عند القي كأنها تنتزع من موضعها إلى فوق حتى

* قوله: «فصل في فعل الهاضمة...» ناظر إلى المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط هند، ج ٢، ص ٢٥٣).

** قوله: «فلها في كل منهما...» ذى فلهاضمة في كل منهما فعل خاص.

*** قوله: «وفى الثالث التقطيع» وهذا التقطيع يسمى الامتزاج، وقد يقال الهضم والامتزاج على سبيل الترادف، كما فى القانون. وقوله: «فتبقى تلك الأجزاء المتشربة فيه»، المتشربة يراكنده شده.

يتحرك معها أكثر الأحشاء، و ترى عند التبرّز مثل ما ذكرناه، و معونة الأحشاء* على دفع ما فيها سيّما عند الزحير حتّى أنه قد ينخلع المعاء المستقيم عن موضعه لقوة الحركة الدافعة.

والثاني إنّ الدم يرد على سائر الأعضاء مخلوطاً بالأخلاط الثلاثة، فيأخذ كل عضو ما يلانمه؛ فلو لم يدفع ما ينافيه لبقى المتنافي عنده، ولم يخلص شيء من الأعضاء عن الأخلاط الفاسدة الممرضة، و اللازم باطل. فثبت وجود القوة الدافعة، فإذا ثبت وجود هذه الأفاعيل الأربعة في البدن أعنى الجذب، و الإمساك، و الإحالة، و الدفع، فليس لقائل أن ينسب تلك الأمور إلى قوة واحدة بالذات متغايرة بالاعتبار؟ بأن يكون تلك القوة جاذبة عند ازدراد الطعام**، و ماسكة له بعد الازدراد، و مغيرة له عند الامساك، و دافعة للفضل المستغنى عنه، لا لما قيل إنّ الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد، فإنّه لا يجرى في غير الواحد من جميع الوجوه. بل لأنّ هذه الأفاعيل أمور متخالفة إما متضادة كالجذب والدفع، و إمّا منفك بعضها عن البعض؛ فقد يكون العضو ضعيفاً في أحد هذه الأربع، و قوياً في غيره، ولولا تغاير هذه المبادئ لاستحال ذلك.

و أمّا آلات هذه القوى فالقوة الجاذبة آلتها اللّيف المتطاوّل***، و الماسكة

* قوله: «ومعونة الأحشاء...» عطف على مثل، أى و ترى عند التبرّز معونة الأحشاء. و قوله: «قد ينخلع المعاء المستقيم...» هى المعاء المقابل للمعدة من الأمعاء الستة.

** قوله: «عند ازدراد الطعام»، ازدراد بلمعدين.

*** قوله: «آلتها اللّيف المتطاوّل» اللّيف هو جسم ينسج من الرباط والأوتار. وقوله: «اللّيف المستعرض» مثل يارو. قال الهروى فى بحرالجمواهر: «ليف بالكسر پوست درخت خرما، و در طبّ عبارتست از ريشه‌اى پى و رباط». و قوله: «فالقوة الجاذبة آلتها اللّيف المتطاوّل» اللّيف هو جسم ينسج من الرباط والأوتار.

آلتها اللّيف المورّب، و الدافعة آلتها في الدفع اللّيف المستعرض. هذا ما قالوه و ظاهر أن المراد منه أن في معظمات هذه الأفاعيل يحتاج إلى تلك الأعصاب؛ فإن جاذبة كل عضو أو ماسكته أو دافعته يحتاج إلى آلة عصبية، لا أن جاذبة كل ذرة من العضو يحتاج إلى ليف متطاوّل، و دافعته إلى ليف مستعرض.

فعلى هذا اندفع ما قيل فيه أمّا أولاً فبأن لحم الكبد ليس فيه ليف مع وجود الجاذبة و الماسكة و الدافعة فيه، و أمّا ثانياً فبأن الرطوبة الجليدية تجذب الغذاء أو تمسكه و تهضمه مع أن الجزم حاصل بأن ليس فيها ليف أصلاً.

و أمّا ثالثاً فبأن كلاً من شظايا اللّيف غير مركّبة من اللّيف و إلا لتسلسلت اللّيفات إلى غير النهاية، مع أن فيها هذه القوى.

و أمّا رابعاً فبأن اللّيف المستعرض ليس فيه ليف متطاوّل مع أنه يجذب، و كذا اللّيف المتطاوّل ليس فيه ليف مستعرض مع أنه يدفع الفضل، و ذلك لما سبق** من أن الحاجة إلى هذه الآلات في معظمات الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع و جلاتلها، لافي رقائقتها و جزئياتها المنخرطة في سلك المعظّمات المندرجة فيها؛ فإن الأصناف الثلاثة من القوى العظيمة إذا فعلت أفعالها بآلات الثلاث من اللّيف الحاصلة في الأوردة***؛ يفعل كل منها فعلها بتلك الآلة بالذات على وجه يسرى فيما يجاور آلتها ولو بالعرض؛ فإذا جذب الوريد الغذاء بليفه المتطاوّل يرشح منه على جوهر الكبد، و على هذا القياس في سائر المواضع المذكورة.

* قوله: «من شظايا اللّيف» أى من أطرافه.

** قوله: «وذلك لما سبق» أى الاندفاع لما سبق من أن الخ.

*** قوله: «الحاصلة في الأوردة» الأوردة جمع الوريد وهو عرق.

فلإن قلت: ذلك الدم إما أن يترشح من اللَّيْف المتطاوِل على لحم الكبد مع كون لحمه جاذباً لذلك الدم أولاً مع كونه جاذباً له، فإن كان الأول فالجذب لا يتوقف على اللَّيْف، وإن كان الثاني لم يكن في العضو قوة غاذية. قلنا: نختار الشق الأول ولم يلزم عدم توقف الجذب على اللَّيْف، فإنَّ التوقف حاصل عليه سواء كان توقفاً قريباً أو بعيداً فلا بدُّ في جاذبة كلِّ عضو من ليف موجود فيه أو بحياله* كالكبد و كالرطوبة الجليدية.

فصل (٣)

في أن هذه القوى** في بعض الاعضاء مضاعفة، و في حقيقة الغذاء و مراتب الهضم يشبه أن يكون ما قاله بعض الطبيعيين حقاً و هو أن هذه القوى الأربع توجد في المعدة مضاعفة؛ فإنَّ التي تجذب غذاء البدن من الخارج إلى تجويف المعدة غير التي تجذب من جوف المعدة إلى نفسها ما يصلح منه لها***، وكذا التي تمسكه هناك و هي التي تغيره إلى ما

* قوله: «أو بحياله» أي أو في مجاوره.

** قوله: «فصل في أن هذه القوى...» هذا الفصل منقول أيضاً من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٢٥٦) وعبارته: «ما قاله بعض العلماء حقاً»، و صرح الفخر في آخر الفصل المعنون «في القوة الهاضمة» بأن هذا البعض هو جالينوس الطبيب (ج ٢، ص ٢٥٢)، و كونه طبيعياً غير معلوم، بل المعلوم أنه طبيب إلهي، و سيأتي كلام المصنف في آخر الفصل السابع من هذا الباب من أن جالينوس و بقراط و أفلاطون كانوا متفقين على أن فاعل الأبدان والأعضاء هو الله سبحانه.

*** قوله: «من جوف المعدة إلى نفسها ما يصلح منه لها» أي تجذب من جوف المعدة إلى نفس المعدة ما - مفعول لتجذب - يصلح منه أي من غذاء البدن لها أي للمعدة. قوله: «وهو الكيموس» الضمير راجع إلى ما في قوله: «إلى ما يصلح أن يكون دماً».

يصلح أن يكون دماً وهو الكيموس، و آلتى تدفعه الى الكبد غير آلتى تمسك في جوهر المعدة ما ينجذب إليها من الكبد من الدم الصالح للغذاء بالفعل و آلتى تغيره إلى أن يصير غذاءً و آلتى تدفع الفضول منها. وكذلك الكلام في الكبد، لأنّ التغير إلى الدم غير التغير إلى جوهر الكبد، كما أنّ التغير إلى العصارة غير التغير إلى جوهر المعدة. و التحقيق أنّ هذه القوى الموجودة في جميع الأعضاء على اختلاف جواهرها هي آلتى تفعل أفعال الغذائية بالذات، و هي المحصلة للغذاء تحصيلاً أولياً. و أما المعدة والكبد فيوجد فيهما تلك الأربع مع أربع آخر مشبهة بتلك، و هي آلتى تفعل فعلها للأعداد لالتحصيل الغذاء أولاً و بالذات، ولا يبعد أن يوجد مثل هذه الأربع المعدة في غير المعدة و الكبد أيضاً. كالقلم، و المري، و الأمعاء، و العروق، و الطحال، و الأثنيتين، و المرارة من الأعضاء الخادمة.

واعلم أنّ حقيقة الغذاء ما يقوم بدل ما يتحلّل عن الجسم بالاستحالة إلى نوعه، و الغذاء إما أن يكون بالقوة كالحنطة و الخبز، و إما أن يكون بالفعل و هو الذى لم يحتاج إلى شىء غير الالتصاق، و قد يقال له غذاء عند ما صار جزء المغتذى شبيهاً به بالفعل، و الغذاء بالمعنى الأول هو جوهر جسمانى جزئى لا محالة. أما الجوهرية فلأنّ غير الجوهر لا يمكن أن يصير جوهرأ أو جزء جوهر. و أما الجسمانية فلأنّ المبرّدات لا تنقلب أجساماً. و أما الجزئية فلأنّ الكلّى من الجسم لا وجود له في الخارج: فثبت أنّ غذاء كلّ بدن شخصى جسم شخصى، و المشهود أنّ غذاء الحيوانات** لا يكون أجساماً بسيطة فلا تغتذى إلا بالمركبات لبعده المناسبة

* قوله: «إلى العصارة» العصارة هي الكيموس.

** قوله: «والمشهور أن غذاء الحيوانات...» قال الفخر الرازى في المباحث: «وفيه اشكال من حيث أنّ النبات لا غشك أنه يجذب الماء إلى نفسه و يصير ذلك الماء جزءاً منه، فإذا جاز ذلك في النبات فلم لا يجوز مثله في الحيوان؟»

في البسيط، و قربها في المركب، و لا ينتقض هذا بالنبات كما توهم هذا ما ذكروه.

و التحقيق يحتاج إلى نط آخر من الكلام لا يناسب طور ما ألفه أسماع الأنام، والإشارة إليه أن كل جوهر طبيعي أو نفساني أمر واحد بالفعل، لأنه موجود بالذات، و كل موجود بالذات له وحدة بالفعل، و كل واحد بالفعل كثير بالقوة، ففعله أيضاً واحد بالفعل كثير بالقوة فالأجسام النباتية و الحيوانية كل منها واحد بالفعل، فليس وجود العناصر فيها بالفعل بل بالقوة، فليس معنى التغذية عندنا مداخله الجسم المسمى بالغذاء للجسم المغتذى بدلا لما يتحلل، و لا معنى النمو عندنا ازدياد مقدار الجسم بمداخله الأجسام الخارجة فيه، بل مجاورة الأجسام الرطبة المناسبة للجسم الحيواني و النباتي مما يعدل لأن يفيض من القوة النفسانية ما يبقى به مقدار الشخص أو يستكمل بقدر الحاجة في كل وقت، فالحركة - الكمية الحاصلة للأجسام النباتية - عبارة عن توارد المقادير على وجه الاتصال و الاستمرار من القوة الفاعلية على المادة القابلة كما سبق، ولو كان التغذى بمداخله جسم غريب لم يكن المغتذى في كل وقت جسماً واحداً شخصياً باقياً بعده، و كذا لو كان النمو بزيادة مقدار ما يورد للبديل على مقدار ما يتحلل لزم أن لا يكون موضوع الحركة في النمو شيئاً واحداً شخصياً، و كذا القياس في الذبول بل الأمر كما أوأنا إليه. و مما يجب أن يعلم* أن استكمال المغتذى بالغذاء كاستكمال المتعلم بالعلم، والعقل بالقوة بالمعقول بالفعل، و كما أن المعلوم سواء كان محسوساً أو معقولاً قد يكون بالقوة، و قد يكون بالفعل، و الذي هو كمال للحس هو ما يكون محسوساً بالفعل كالصورة الحاصلة في الحاسة، لا التي في المواد الخارجية من الألوان و الأصوات و الطعوم و الروائح؟ و كذا الذي هو كمال للقوة العاقلة هو ما يكون معقولاً بالفعل من الصور العقلية الموجودة للعقل بالفعل، لا التي في الخارج من الفلك و الحيوان و

* قوله: «و مما يجب أن يعلم...» و سيأتي مزيد فوائد في ذلك في الفصل الثامن من هذا الباب.

النبات و الأرض و غيرها؟

وإذا علمت بالبراهين أنَّ المحسوسات بالفعل هي متحدة بالجواهر الحاس، و كذا المعقولات بالفعل لا بدُّ و أن تكون متحدة بالجواهر العاقل، فالكامل عين مايكمل به، و الحساس نفس ما يحس به، و العاقل عين ما يكون معقولا له، فكذا المغتذى عين الغذاء بالفعل دون الغذاء بالقوة، فالحنطة مثلا فيها قوة بعيدة للتغذية، و الكيلوس الحاصل منها في المعدة أقرب منه بحسب القوة، ثمَّ الكيموس الحاصل في الكبد، ثمَّ الدم الحاصل في العروق أقرب استعداداً للغذائية من كلِّ ما سبق؛ فالَّذى يتصل بالعضو و يصير لحمًا أو عظمًا أو عضواً آخر هو الغذاء بالفعل، و هو بعينه العضو المغتذى، فالغذاء و المغتذى شيء واحد بعينه لا يتغايران إلا بضرب من التحليل. حيث يعتبر العقل ذلك الشخص المغتذى أو العضو المغتذى تارة باعتباره في نفسه عند خلوه عما يرد عليه من الكمال، و تارة باعتبار تمامه و كماله الحاصل في نفسه بحسب سبق أفعال و حركات معدة لذلك الكمال؛ كالحال في استكمال النفس بالصور العلمية الكمالية على ما بيَّناه، و من دقائق ما يقع به الاستبصار في هذا المقام وقوع مراتب الهضم في الاغتذاء على وزن مراتب التجريد في التعقل.

فصل (٤)

في مراتب الهضم* و أن للهضم أربع مراتب:

اعلم أنه لا بدُّ للحيوان و كذا للإنسان ما دام في عالم الدنيا و طبيعة الجسمية من غذاء يشبه المغتذى صورة و مادة، و ذلك لأنَّ هذه الأجسام دائمة الاستحالة و الذوبان، ثمَّ لكلِّ عضو حصة من الغذاء تناسبه و تشاكله بعد

* قوله: «فصل في مراتب الهضم...» راجع المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص

مراتب النضج، والاستحالات، و التصفية عن القشور والفضول، بالقوة الغازية التي في البدن بمنزلة القوة العاقلة في النفس، فمادة الغذاء إذا وردت في البدن وحضرت عند تصرف غازية النفس فتصرفت فيها أحوالها في مراتب الهضم بقواها المسخرة لهذا الأمر، وصيرتها بصنعة طبيعية يشبه الكيمياء؛ خاصة عن شوائب الغش والغل؛ مصفاة عن الفضول؛ مقشرة عن القشور في أربع مراتب للهضم والإحالات. إحداها في المعدة، وابتداء هذا الهضم* من الفم؛ بدليل أن الحنطة المضغوغة تفعل في انضاج الدمايل والخراجات مالا يفعله المطبوخ بالماء و تمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة، و ينضج بحرارة جهنم المعدة التي إذا قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد، فيتخلص عن ذنوب الفضلات بيد زبانية القوى المسخرة لهذا التعذيب والتعذيب للخارج عن طاعة الله البعيد عن الوحدة الجمعية الاعتدالية المنحرف عن صراط الله المستقيم من الطبيعة المدبرة للأجسام على منهج الحكمة الإلهية فتصير شبيهاً بماء الكشك الثخين، و هو المسمى بالكيموس**، و المرتبة الثانية إذا تم ما فعلت هذه القوى به في هذه الطبقة السفلى، و فرغت من أفاعيلها المأمورة بفعلها ارتفع قليلاً عن هذه الطبقة الهاوية المظلمة إلى طبقة أخرى هي الكبد، فوق بعد ذلك بيد قوى سدنة أخرى من هذا الصنف، فعملت فيه شبه العمل السابق من الطبخ و الإذابة، فانهضم في الكبد مرة أخرى و سقط منه بعض ما بقي من الأكدار و الفضول، فصار أخلاطاً أربعة متميزة بعض تمييز، و مخلوطة بعض تخليط، خلطوا عملاً صالحاً و آخر سيئاً، لخروجها عن تمام التعصبي عن الطاعة الإلهية،

* قوله: «وابتداء هذا الهضم...» أي و ابتداء هذا الهضم الذي في المعدة من الفم، فإن سطح الفم

متصل بالمعدة. قوله: «و تمام هذا الهضم عند ما يرد على المعدة...» أي الهضم الثاني.

** قوله: «وهو المسمى بالكيموس» بحسب الاصطلاح الطبي أن يكون هذا كيلوساً وإن أطلق الكيموس على الكيلوس.

و قربها عن الصّلاح و الانقياد لأمر الله. ثمَّ إنَّ أصلح هذه الرفقاء الأربعة هو الجوهر المسمّى بالدم، فوقع قسط منها في مسالك العروق المسماة بماساريقا إلى بيت القلب، و سلك سبيل الطاعة للنفس، واشتغل في بيت القلب بالرياضة والمجاهدة و التصفية قدراً صالحاً من الزمان، حتى صلح لكسوة القبول، و خلعة الصورة النفسانية، و توزّع مابقى منه* نافذاً في العروق على الأعضاء فينهضم مرة أخرى، و يتشبه بالأعضاء بعد إخراج الفضول الباقية منه، و كلُّ قسط من الدم يتشبهه بعضو خاص فيتصل به، و يحشر إليه كما يحشر ذلك القسط الصالح منه إلى القلب كلُّ إلى شبيهه.

و أقسام الفضول أربعة** بعدد أقسام الهضم: ففضلة الهضم الأول الذى فى المعدة البراز***؛ و هو مندفع من المعاء و فضلة الهضم الثانى أكثرها البول، و يندفع من المثانة، و باقيه يندفع من الطحال و المرارة. و فضلة الهضم الثالث يندفع بالعرق، و ما يجرى مجراه من الفضول المندفعة من منافذ محسوسة، كالأنف و الأذن و العين كما فى الدموع أو غير محسوسة كالمسام. و فضلة الهضم الرابع يندفع بعضها بالمني، و يخرج بعضها بما ينبت من زوائد البدن، كالشعور و الأظفار و الأوساخ، و ما يدفعه الطبيعة كالأورام المنفجرة و غيرها.

* قوله: «توزّع مابقى منه...» أى و انقسم ما بقى منه نافذاً فى العروق على الأعضاء وهذا هو الهضم الثالث: فقله على الأعضاء متعلّق بتوزّع، فتنهضم مرةً أخرى وهذا الهضم هو الهضم الرابع ويتشبه بالأعضاء الخ.

** قوله: «وأقسام الفضول أربعة...» قال فى المفاتيح: وينفصل فى كلِّ مرتبة فضلة: أوّلها فى الفم الأول الذى فى المعدة أو ما يقوم مقامها و هو البراز؛ و ثانيها للثانى الذى يكون فى الكبد أو ما يجرى مجريها و هو البول؛ و ثالثها للثالث الذى فى العروق؛ و رابعها للرابع الذى يكون فى الأعضاء و هو المنى و يدفعه الطبيعة بل النفس باستخدامها إلى الأثنين و يستحيل هناك إلى البياض.

*** قوله: «فضلة الهضم الأول الذى فى المعدة السواد...» السواد تصعيف و صحيحه البراز.

فصل (٥)

في تحديد القوة الغاذية* و النامية حدًا بحسب الحقيقة

قد علمت من طريقتنا أن الحدود قد تكون للماهيات، و قد تكون للوجودات، والفرق بين الماهية و الوجود أمر قد فرغنا من بيانه، و الحدّ للماهية لا يكون إلا بأجزائها كالجنس والفصل، والحد بحسب الوجود لا يمكن بالأجزاء إذ الوجود لاجزاء له، فهو إما بالفاعل والغاية إن كان تاماً، أو بالفعل إن كان ناقصاً لما أشرنا إليه سابقاً أن حدّ الوجود و برهانه شيء واحد، و برهان اللّم أقوى من برهان الإن.

إذا تقرر هذا فنقول: كلّ قوة من القوى فرد من الوجود لبساطتها، و القوى قد يعرف بأفاعيلها فالقوة الغاذية يعرف بما يصدر عنها. فيقال: هي التي تحيل الغذاء إلى مشابهة المغتذى لتخلف بدل ما يتحلّل.

فنقول: في بيان هذا الحدّ إنّ كلّ قوة لاصحالة مبدء تغير في هذا العالم؛ فلذلك التغير له صورة و مادة، و للفاعل في فعلها غاية؛ فالصورة هاهنا هي الاستحالة إلى مشابهة المغتذى، و المادة هاهنا هي الغذاء، و الغاذية تخلف البديل للمتحلّل، فكأنّا قلنا القوة الغاذية تفعل الفعل الفلاني في المحلّ الفلاني للغاية الفلانية. و أمّا النامية فقد ذكر في حدّها أنها الزائدة في أقطار الجسم الطبيعي ليبلغ تمام النشو على التناسب الطبيعي زيادة في الأجزاء الأصلية، فقولنا: الزائدة في أقطار الجسم احتراز عن الزيادات الصناعية، فإنّ الصانع إذا أخذ مقداراً من الشمعة فإن زاد على طوله و عرضه نقص من عمقه و بالعكس، و قولنا: على التناسب الطبيعي احتراز عن الزيادات الغير الطبيعية مثل الاستسقاء و سائر الأورام، و قولنا: ليبلغ تمام النشو احتراز عن السمن، و

* قوله: «فصل في تحديد القوة الغاذية...» ناظر إلى المباحث المشرقية للبغرازاى (ط هند، ج

قولنا: زيادة في الأجزاء الأصلية تنبيه على العلة الحقيقية للفرق بين السمن و النمو، و ذلك لأنَّ النمو حركة في جواهر الأعضاء؛ فلا جرم القوة المحركة يمدُّها و يزيد في جواهرها. و أما السمن فإنه زيادة حاصلة بمدخلة الأجسام الغريبة في الأعضاء كأنها الملتصقة بها.

ثمَّ إنَّ التغذية و النمو يتمان بأمر ثلاثة: الأول تحصيل غذاء شبيه بالمغتذى والناسي في الماهية بالقوة. والثاني إلصاقها بهما على ما هو المشهور*. و الثالث تشبيهها بهما بالفعل. ثمَّ إنَّ كان المقدار الوارد على جواهر الأعضاء الأصلية مساوياً لما تحلَّل منها فذلك فعل الغاذية، و إنَّ كان أزيد فذلك فعل النامية، و عند هذا لقائل أن يشكَّك ويقول: إنَّ الغاذية و النامية قوة واحدة؛ ولا فرق بينهما إلا أنَّ الغاذية تفعل هذه الأمور بمقدار ما يتحلَّل، و النامية تفعل أزيد مما يتحلَّل فالتفاوت بينهما بالكمال و النقص، فإنَّ القوة إذا كانت قوية على فعل كانت قوية على مثله؛ فإذا كان الجزء الزائد مثلاً للجزء الأصلي و كانت الغاذية قوية على تحصيل الجزء الأصلي وجب أن تكون قوية على تحصيل الجزء الزائد عند ما كانت شديدة القوة؛ فعلى هذا القوة الغاذية هي المنمية إلا أنها في ابتداء الأمر تكون قوية فتكون وافية بإيراد البدل الأصلي و الزيادة جميعاً؛ و بعد ذلك تضعف فلا تورد الزيادة بل يورد الأصلي.

و مما يدلُّ على ذلك أنَّ القوة الغاذية في سنِّ الانحطاط و الذبول تورد أقل مما يتحلَّل، و قد كانت في سنِّ الوقوف تورد مثل ما يتحلَّل؛ فيكون إيرادها وقت الوقوف أكثر من إيرادها وقت الذبول؛ فإذا كانت القوة الواحدة جاز أن يختلف إيرادها بالزيادة و النقصان، فهذا شك قوي.

أقول في جوابه: إنَّ اختلاف الغايات الطبيعية تدل على اختلاف القوى.

* قوله: «على ما هو المشهور» و أما على مذهب التحقيق فقد علمت أن الغذاء لا يصير جزءاً للمغتذى، بل يكون معداً لإفاضة ما يبقى أو يستكمل به مقدار الشخص من القوة النفسانية.

لكنَّ غاية القوة الغذائية تخالف غاية القوة المنمية، فهما قوتان متغايرتان. بيان ذلك أنَّ غاية فعل الغذائية في إيراد البدل سدَّ الخلل الواقع من التحليل، ألا ترى أنَّ الحيوان لا يطلب الغذاء إلا بعد استيلاء حرارة المجموع على المعدة، و البدن على التحليل؛ فعند ذلك يشتهي الطعام، و غاية فعل النامية تمديد الأعضاء على نسبة مخصوصة، وليس أنَّ زيادة إيراد البدل على ما يتحلَّل في كلِّ وقت توجب زيادة النموَّ ولا اصل النموَّ، فربَّ وقت كان إيراد الغذاء أكثر و فعل النموَّ أقلَّ، و ربَّ وقت كان بالعكس، فإنَّا قد نشاهد كثيراً أنَّ بعض الغلمان و الجوارى في زمان البلوغ اتفق أنَّ كان مريضاً مرضاً شديداً يعطل الغذائية عن فعلها، و مع ذلك ينمو هذا المريض نمواً بالغاً؛ و يطول قامته طويلاً متفاوتاً بالقياس إلى ما سبق من الزمان، فلإذن حيث وقع التخالف في مقتضى هاتين القوتين ولو في بعض الأوقات علم أنَّهما متغايران ذاتاً لا بمجرد الشدة و الضعف، إذ لو كان التفاوت بمجرد الكمال و النقص لما وقع التخالف إلا بذلك؛ لكنَّ التخالف قد يقع بالعكس من ذلك يعني قد يقوى النموَّ و ينقص التغذية، و قد يقوى التغذية و ينقص النموَّ فهما متغايرتان ذاتاً لتغايرهما فعلاً و غاية؛ فثبت ما ادعيناه.

شك و تبصرة

إنَّ من الناس من ادعى أنَّ الغذائية نار. و احتج عليه بأنَّ الغذائية تغذو و النار تغذو؛ فالغذائية نار**، و هذا مع فساد صورة القياس حيث وقع

* قوله: «سدَّ الخلل...» أى سدَّ الخلل و النقصان الواقع من التحليل.

** قوله: «فالغذائية نار...» للشيخ الرئيس - قدس سره - في آخر الفصل الأول من المقالة الثانية من نفس الشفاء (ط ١ من الرحلى، ص ٢٩٥)، و نفس الشفاء بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه، ص (٧٧) مطالب أخرى في المقام، فراجع.

وقال الفخر الرازى في آخر الفصل الثالث عشر من الباب الثانى من الفن الثانى من المباحث

الاستنتاج من الموجبتين في الشكل الثاني بطل قولهم النار تغذو؛ قلنا إن النار لا تغذو بل تتولد و تتصعد بطبيعتها، و إذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها؛ فليست هناك نار واحدة مغذية. نعم فعل الغازية يشبه فعل النار في النضج والإحالة.

و من الناس من ذهب إلى أن في الأعضاء فرجاً يملأها القوة النامية، و هو باطل كما وقعت الإشارة إليه*؛ فإن ملأ الفرج لا يوجب غو الأعضاء، و ليس ما ذكره الشيخ في الشفاء وصوبه بعض الفضلاء: من أن القوة النامية يفرق اتصال العضو، و يدخل في تلك المسام الأجزاء الغذائية. و هكذا القول في الاغتذاء مرضياً عندنا؛ و ذلك لأن تفرق الاتصال مولم بالذات، و يستحيل أن تكون الطبيعة أو النفس تفعل فعلاً طبيعياً تقتضى أمراً منافياً بالذات لطبيعة الجسم الذي هي فيه بحيث يوجب دوام الألم لو كانت هناك قوة مدركة؛ و كان الإدراك به حاصلًا بالفعل كما مر ذكره في مبحث أن تفرق الاتصال مولم بالذات، و ذلك لأن القوة الواحدة لا تفعل ولا تقتضى أثرين متنافيين**. بل

المشرقية في علم النفس (ط بيروت، ج ٢، ص ٢٧٣): «واعلم أن من الناس من زعم أن الغازية ناراً، واحتج عليه بأن الغازية تغذو والنار تغذو فالغازية نار؛ وهؤلاء مع إنتاجهم النتيجة من الموجبتين في الشكل الثاني أخطأوا في المقتضيتين جميعاً؛ أما قولهم الغازية تغذو فهو باطل، لأن الغازية لا تغذى بل تغذو غيرها وهو البدن؛ وأما قولهم النار تغذو فباطل لأن النار لا تغذى بل تتولد و تصعد بطبيعتها، و إذا صعدت استولى عليها الهواء البارد فأفسدها، فليس هناك نار واحدة مغذية».

* قوله: «وهو باطل كما وقعت الإشارة إليه» أي كما وقعت الإشارة إليه من لزوم عدم كون موضوع الحركة شيئاً واحداً باقياً. وقوله: «وصوبه بعض الفضلاء» ذلك الفاضل هو الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط هند، ج ٢، ص ٢٤٦).

** قوله: «ولا تقتضى أثرين متنافيين» أي اللذة والألم.

الحق كما شيدنا أركانه من أن النمو حركة متصلة في الكم - والحركة معناها خروج الشيء من القوة إلى الفعل على سبيل التدرج - ومعنى التدرج هاهنا أن يكون للمتحرّك في كل آن فرداً آخر من المقولة؛ فليس في حركة النمو مقدار ثابت و مقدار آخر وارد عليه، سواء كان بالمداخلة أو بغير المداخلة*.

فصل (٦)

في سبب وقوف القوى كالنامية والغاذية في ضرورة الموت
ولنذكر أولاً ما وقع الاحتجاج به من القوم في هذا الباب، ثم نذكر قاعدة كلية من العلم الإلهي و الفلسفة الكلية التي أفادنا الله ينكشف بها هذا المطلب و نحوه.

فألذى ذكروه في وقوف النامية أن الأبدان مخلوقة من الدم و المني؛ فلا محالة يكون كل مولود جسماً رطباً كما هو مشاهد في الأجنة التي في بطون أمهاتها؛ ثم لا يزال يستولى عليه الجفاف يسيراً يسيراً، وقد عرفت أن النمو لا يحصل إلا عند تمدد الأعضاء؛ و ذلك بنفوذ الغذاء في المسام كما هو المشهور، و ذلك لا يمكن إلا إذا كانت الأعضاء لينّة؛ فأما إذا صلبت و جفّت لم يكن ذلك فلا جرم يستمر النمو من أول الولادة إلى آخر الوقت الذي تصلبت الأعضاء و جفّت؛ فحينئذ تقف النامية. هذا ما ذكر في سبب وقوف النامية.

و أما الذي قالوه في وقوف الغاذية و حلول الأجل فوجوه:

الأول أن القوة الغاذية قوة جسمانية فلا يكون أفعالها إلا متناهية، و هذا منقوض بالنفوس الفلكية، لأنها قوى جسمانية سيّما عند أصحاب المعلم الأول القائلين بأن نفوسها قوى منطبعة في أجسامها، مع أنها غير متناهية الأفعال

* قوله: «أو بغير المداخلة» أي الاتصال، وقوله: «فصل في سبب وقوف القوى...» راجع المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٦١).

عندهم. وألذى وقع الاعتذار من الشيخ الرئيس عنه هناك أنها وإن كانت جسمانية لكنها لما سنع عليها من نور العقل المفارق تكون قوية على الأفعال الغير المتناهية، فكتب تلميذه بهمنيار إليه فقال: إذا جاوزت ذلك فلم لا يجوز أن تكون القوى البدنية وإن كانت متناهية إلا أنها تقوى على بقاء أفعال غير متناهية لما سنع عليها من أنوار العقل المفارق؟ فأجاب عنه أن ذلك محال لكون البدن مركباً من الطبائع المتضادة*، فقد علم من هذا الجواب أن التحويل على مجرد وجوب التناهي في القوى الجسمانية غير صحيح. فلننظر إلى حال التحويل على كون البدن مركباً من الأسطقسات. ولنحقق ما في هذا الوجه.

فنقول**: الوجه الثاني أن الشيخ ذكر في القانون أن الرطوبة الغريزية بعد سن الوقوف لا بد وأن تأخذ في الانتقاص المتأدي إلى الانحلال بالكلية، وذلك لاستيلاء الحرارة على الرطوبة الغريزية بالتحليل، ومتى انحلت الرطوبة فلا بد من انطفاء الحرارة الغريزية، فحينئذ يحصل الموت.

وإنما قلنا: إن الرطوبة لا بد وأن يأخذ في الانتقاص لامور ثلاثة: أحدها استيلاء الهواء المحيط بها، وهى لحرارتها يفنى الرطوبة. وثانيها معاونة الحرارة الغريزية من داخل على ذلك. وثالثها معاضدة الحركات البدنية والنفسانية.

فإن قيل: لم لا يجوز أن تورد الغازية بدل ما يتحلل من الرطوبات؟ قلنا: هب إن هذه القوة تورد في سن الكهولة مثل ما كانت تورد في سن الشباب إلا أن المتحلل وقت الكهولة أكثر من المتحلل وقت الشباب، وإذا كان كذلك لم يكن ما تورده الغازية في هذا الوقت مساوياً لما يتحلل بل أقل منه؛ فلا جرم ينتهى إلى النقصان وذلك يؤدي إلى الفساد والبطلان. والحاصل أنه

* قوله: «من الطبائع المتضادة» أى من الطبائع المتضادة المتداعية إلى الانفكاك.

** قوله: «فنقول....» قد حرّفت «نقول» بـ «نقول» في الطبعة الأولى.

كلّما كان السن أكبر كان تأثير الجفافات الثلاثة أكثر؛ فكان الجفاف أكثر؛ و كانت الحرارة أقل؛ فكان ضعف الغازية أكثر، واستمرار ذلك مما يؤدي إلى الانقطاع فيعرض الموت.

ويمكن أن يعود السائل و يقول: إنَّ مقدار التحلّل كان في زمان الشباب مساوياً لمقدار الوارد في وقت الشباب؛ فإن لم يكن مساوياً له في وقت الكهولة لكان إمّا لأنَّ المحلّل صار أقوى فصار التحليل أكثر؛ أو لأنَّ الغازية صارت أضعف فصار الغذاء الوارد أقل. و الأول باطل لأنَّ المحلّل ليس إلا الأمور الثلاثة المذكورة، وهي الحارُّ الداخلي، و الحارُّ الخارجي، و الحركات البدنية و النفسانية. و هذه الأسباب الثلاثة كان وجودها في زمان الشباب مثل وجودها في زمان الكهولة، و إذا لم يزد المحلّل استحال أن يزداد التحلّل. و الثاني أيضاً باطل. لأنَّ الغازية لا تصير ضعيفة إلا لنقصان الحرارة، ولا ينتقص الحرارة إلا لنقصان الرطوبة؛ فإذا جعلنا انتقاص الرطوبة بسبب ضعف الغازية. لزم الدور و هو محال.

و ما قيل: من أنَّ المحلّل * و إن كان وقت الكهولة هي الأمور الثلاثة التي كانت موجودة في زمان الشباب؛ ولكن مدة تأثيرها في زمان الكهولة أطول

* قوله: «وما قيل من أنَّ المحلّل...» هاهنا تعلية مخطوطة في بعض نسخ الأسفار التي في مكتبتنا بهذه الصورة: «أقول مراد القائل أنَّ المادة الواحدة الشخصية المعيّنة إذا أثرت فيها ذات الفاعل و دام التأثير فيها فتلك المادة قبولها و انفعالها للأثر من ذلك الفاعل يكون في الاشتداد مثلاً إذا فرض أن مادة ما في الساعة الأولى نقل أثراً معيّناً من فاعل ما فهذا القبول الذي للمادة يستند في الساعة الأولى والثانية من ذلك الفاعل لأنَّ دوام الفعل يصير منشأً لشدة نفس الفعل. بل دوام الفعل يصير منشأً لشدة انفعال المادة من الفاعل. فإن قلت: فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده المصنّف - قدس سرّه - ، قلنا اعتراض المصنّف - ره - يكون على ظاهر قول القيل لأنه بحسب الظاهر مشعر بأنَّ دوام الفعل يوجب شدة نفس الفعل».

من مدة تأثيرها في زمان الشباب، و ذلك لأنَّ الضعيف قد يكون أقوى أثراً من القوى إذا كان أطول مدة من الآخر، و إذا كان كذلك فأسباب التجفيف تأثيرها في الكهل أدوم من تأثيرها في الشباب؛ فالجفاف فيه أكثر منه في الشباب.

فكلام لا حاصل له، لأنَّ دوام العمل كما هو حاصل في سبب الجفاف كذلك حاصل في السبب المورد للغذاء، فكما أنَّ دوام فاعل التجفيف يعطى زيادة الجفاف؛ فكذلك دوام فاعل التغذية يعطى زيادة الرطوبة الغذائية المزيلة للجفاف.

و قريب من هذا الوجه ما نقل عن سقراط أنَّ فعل الحرارة الغريزية في المنى إذا وقع في الرحم يشبه فعل حرارة التنور في الرغيف الذي يلتصق به، فإنَّ حرارته تفعل في ظاهره حتى يحدث أولاً شيئاً كالقشر؛ ثمَّ يعمل في الباطن من تلك القشرة و تشويه حتى يحصل النضج، و كذا الحرارة التي في المنى تجعل أولاً قشراً ثمَّ تفشو تلك الحرارة بحسب مقدار بدن المولود، و تنبسط فيه حسب انبساطه في الطول و العرض و العمق، فما كانت الرطوبة في جوهره قليلة استكملت صورته بفعل المصوِّرة في ستة أشهر، و ما كانت الرطوبة في جوهره وافرة غالبية تمت الصورة في زمان أكثر، حتى يبلغ زمان الحمل في الكثرة حسب زيادة الرطوبة إلى ثلثمائة و أربعة أيام، فالمولود يولد و الرطوبة غالبية عليه و لذلك لا يقدر على الانتصاب و الانبعاث في الحركات، ثمَّ لا يزال الحرارة الغريزية التي جعلها البارئ مركوزة فيه عاملة في تجفيف رطوبات الأعضاء رويداً رويداً فيصير فيه أولاً تهَيُّوً للقعود فتجلس، ثمَّ الانبعاث من غير انتصاب، ثمَّ للقيام، ثمَّ للمشي على حسب تقليل الرطوبات، و من هذا الباب يتفاوت أوقات المشي في الأطفال. و هكذا تفعل الحرارة الغريزية في بدن

الحيوان إلى أن تفتنى رطوبته بالكلفة فتتطفى الحرارة لانتقاء ما تقوم به* و يحصل الموت، فسبب الموت بعينه سبب الحياة، و ذلك لأنه لولم تكن الحرارة غالبية على الرطوبة لم تحصل الحياة، ثم لزم من غلبة الحرارة على الرطوبة فناء الرطوبة، و من فناء الرطوبة فناء الحرارة. و كأن تقدير الله سبحانه الحرارة بحيث يستولى على الرطوبة سبباً للحياة أولاً، و للموت ثانياً؛ هذا ما نقل عنه في شرح القانون. و قد مرّ ما فيه فتأمل فإنه موضع تأمل، فإنه بعد الاستقصاء يعرف صحته لارجاعه الى ما سنحققه.

الوجه الثالث ما وجدناه في كلام المحققين: و هو أن السبب الموجب للموت في جميع الحيوانات هو أن البديل الذي تورده الغاذية و إن كان كافياً في قيامه بدلاً عن ما يتحلل، و فاضلاً على الكفاية بحسب الكمية لكن غير كاف بحسب الكيفية.

و بيان ذلك إن الرطوبة الغريزية و الأصلية أنما تخمّرت و نضجت في أوعية الغذاء أولاً، ثم في أوعية المنى ثانياً، ثم في الأرحام ثالثاً، و التي توردها الغاذية لم تنخمر ولم تنضج إلا في الأولى دون الآخرين، فلم يكمل امتزاجها و لم تصل إلى مرتبة المبدل عنها، فلم تقم مقامها كما يجب؛ بل صارت قوتها أنقص من قوة الأولى، كمن أنقص زيت سراج و أورد بدله ماء؛ فما دامت الكيفية الأولى الأصلية غالبية في الممتزج على الثانية المكتسبة كانت الحرارة الغريزية آخذة في زيادة الاشتعال؛ مودة على الممتزج أكثر مما يتحلل فينمو الممتزج. ثم إذا صارت مسكورة السورة بظهور الكيفية الثانية و قفت الحرارة الغريزية، و ما قدرت على أن تورّد أكثر مما يتحلل، و إذا غلبت الثانية انحط الممتزج، و ضعفت الحرارة إلى أن لا يبقى أثر صالح للكيفية الأولى، فيقع الموت ضرورة. و

* قوله: «لانتقاء ما تقوم به» ما إشارة إلى الرطوبة.

ظهر من ذلك أنَّ الرطوبة الغريزية الأصلية من أول تكونها آخذة في النقصان بحسب الكيفيّة، و ذلك هو السبب الموجب لفساد الممتزج. و يعلم منه أنَّ الغاذية لو كانت غير متناهية و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلّل على السواء لا بمقدار واحد بل بمقدار ما يتحلّل لما كان البدل تقاوم المبدل من حيث الكيف و إن قاومه من حيث الكم.

أقول: هذا الوجه أيضاً ضعيف إقناعي لوجوه.

الأول أنا لانسلّم أنَّ مزاج المني أقوى و أشرف من أمزجة المواد الحيوانية التي تكوّنت بعده، إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف* لكانت الكمالات النفسانية فائضة عليه في الابتداء؛ فيكون ذا حياة و نطق، و اللازم ظاهر البطلان.

الثاني أنَّ مادة المني غير موجودة في بدن الحيوان بالجزئية حتى يكون الممتزج بعضه على مزاج المني، و بعضه على مزاج الوارد بدلاً عما يتحلّل؛ حتى يقال إنَّ مزاج المني أقوى في الكيف، و مزاج الوارد عليه أضعف.

الثالث أنا لانسلّم أنَّ مبنى جودة النضج و التخمر و قوة المزاج أن يكون حصوله في تلك الأوعية؛ إذ ربُّ مزاج اتفق وجوده في غير تلك المواضع و يكون أحكم و أقوى مما يكون فيها، كما يشاهد في الحيوانات التي يحصل بعضها لا بالتوالد بل بالتولد، و مع ذلك يكون مزاج كثير مما يتكوّن بهذا الوجه أقوى من الذي يتكوّن بطريق التوالد، فعلى هذا يجوز أن يكون مزاج ما يورده القوة الغاذية من البدل أقوى و أحكم من مزاج ما ينقص بالتحليل من المبدل منه، فلم يقدح حجة على ضرورة الموت.

فهذه هي وجوه ثلاثة ذكروها في ضرورة الموت مع ما يقدح لها، و قد أشار الشيخ إلى هذه الوجوه الثلاثة في كليات القانون بقوله: ثمَّ يجب أن يعلم

* قوله: إذ لو كان مزاجه أعدل و أشرف...» مراده أن جودة النضج و التخمر يلزم شرافة المادة، و شرافة المادة تستلزم أن تكون صورتها المتعلقة بها أشرف.

أنَّ الحرارة* بعد سن الوقوف يأخذ في الانتقاص لانتشاف الهواء المحيط بمادتها التي هي الرطوبة؛ و معاونة الحرارة الفريزية من داخل؛ و معاوضة الحركات البدنية و النفسانية الضرورية في المعيشة، و عجز الطبيعة عن مقاومة ذلك دائماً، فإنَّ جميع القوى الجسمانية متناهية كما برهن عليه في العلم الطبيعي، فلا يكون فعلها في الإيراد دائماً، ولو كانت هذه القوة غير متناهية؛ و كانت دائمة الإيراد لبدل ما يتحلَّل على السواء بمقدار واحد، لكن لما كان التحلُّل ليس بمقدار واحد بل يزداد دائماً كلَّ يوم لما كان البدل تقاوم المتحلَّل، و لكان التحلُّل يفنى الرطوبة، فكيف و الأمران متظاهران** على تهيأة النقصان و التراجع، و إذا كان كذلك فواجب ضرورة أن يفنى المادة فتنتفى الحرارة، و خصوصاً إذ يعين على إطفائها بسبب عوز المادة سبب آخر؛ و هو الرطوبة الغريبة التي تحدث دائماً لعدم الهضم، فتعين على انطفائها من وجهين: أحدهما بالخَبَو و الغمر، و الآخر بمضادة الكيفيَّة، لأنَّ تلك الكيفيَّة بلغمية باردة، و هذا هو الموت الطبيعي انتهى. فقلوه: ثمَّ يجب أن يعلم إلى قوله و معاوضة الحركات البدنية و النفسانية الضرورية في المعيشة إشارة إلى الوجه الثاني. و قوله: و عجز الطبيعة إلى قوله فلا يكون فعلها في الإيراد دائماً إشارة إلى الوجه الأول. و قوله: و خصوصاً إذ يعين على إطفائها إلى آخر الكلام إشارة إلى ثالث الوجوه الثلاثة.

الوجه الرابع إنه لو بقيت أشخاص الناس بلا نهاية لكان القوم الذين

* قوله: «أنَّ الحرارة...» أي الحرارة الفريزية بعد سن الوقوف يأخذ في الانتقاص لانتشاف - أي نفوذ واستيلاء الهواء المحيط بمادتها أي بمادة الحرارة الفريزية، فإنَّ الهواء حرارته يجفِّف الرطوبة.

** قوله: «والأمران متظاهران...» الأمران هما الهواء المحيط، والحركات البدنية و الفكرية. وقوله: «أنَّ يفنى المادة» المادة هي الرطوبة. و قوله: «بسبب عوز المادة» متعلق بالإطفاء. وقوله: «لأنَّ تلك الكيفيَّة بلغمية...» تعليل للمضادة.

سبقونا بالوجود قد أفنوا المادة التي منها التكوّن؛ فلم يبق لنا مادة يمكن أن نوجد و نتكوّن منها، و لو بقيت لنا مادة لم يبق لنا مكان و رزق. و إن قلنا نبقى نحن و الذين بعدنا على العدم دائماً، و يبقى الأولون على الوجود دائماً دون اللاحقين، فذلك مناف للحكمة إذ ليسوا بدوام الوجود أولى منا؛ بل العدل يقتضى أن يكون لكلّ حظّ من الوجود؛ فوجب أن يموت السابق بالوجود ليكون لوجود المتأخر إمكان. و هذا الوجه أيضاً إقناعى ضعيف، لأنه لا يدلّ على وجوب الموت لكلّ أحد.

الوجه الخامس إنه لو لم يكن الموت واجباً لجاز أن يبقى الظالم المتحكّم في الدنيا دائماً فيدوم شره و إفساده، ولم يطمع المظلوم في انتصافه* من ظالمه، و ذلك لا محالة مؤدّ إلى الفساد. و هذا الوجه أيضاً ضعيف لا يقتضى وجوب الموت لكلّ من في الدنيا، و وجود الظالم لا يخلو من مصلحة، و كما جاز دوام نوع الظالم و ظلمه في هذا العالم كما نرى و نعلم، فليجز دوام شخص أو أشخاص منه، و مكافاة المظلوم يمكن بطريق آخر غير موت الظالم.

الوجه السادس أنه لو لم يكن الموت و المعاد واجبين كان الاتقياء و الأخيار أشقى الناس، لأنهم يكونون قد تركوا اللذات في الدنيا من غير عوض، و ذلك مما يدعوا إلى الفسق، و ارتكاب اللذات، و الإعراض عما سواها، و هو لا محالة شر و فساد. و هذا الوجه أيضاً كالوجهين السابقين من الأسباب الغائية** للموت، و ليس شيء منها سبب فاعلى و لا سبب غائى بالذات، و كلامنا في السبب الذاتى الذى يصلح أن يكون وسطاً في البرهان، و هو إما سبب فاعلى قريب كما في العلم الطبيعى***، و إما سبب غائى أو فاعلى بعيد

* قوله: «في انتصافه» أى انتقامه.

** قوله: «من الأسباب الغائية» أى المرضية.

*** قوله: «كما في العلم الطبيعى» أى كما ثبت في العلم الطبيعى.

كما في العلم الإلهي، و الوجوه الثلاثة ليست من الأسباب الفاعلية الطبيعية للموت، ولا من الأسباب الفاعلة الذاتية بل العرضية اللاحقة، و العرضي اللاحق لا يصح كونه مبدءاً للبرهان بل للخطابة و ما يشبهها. و إنما قلنا: تلك الأمور من توابع غاية الموت لا عينها؛ لأن غاية الموت بالحقيقة وجود النشأة الباقية، ووصول النفوس إلى منازلها الذاتية، و درجاتها أو دركاتها في السعادة أو الشقاوة، لا لأجل أن مادة الأرض تبقى لتكوين الباقين بموت السابقين؟ ولا لأن المظلوم ينتصف من الظالم و ينتقم منه؟ ولا لأن الصلحاء الاتقياء يصل إليهم عوض آلامهم و منحهم في الدنيا؟ بل هذه من التوابع اللاحقة لغاية الموت.

فإذا علمت ضعف هذه الوجوه فلذكر وجهاً قاطع الدلالة لضرورة الموت، و هو أن الموجودات الممكنة بحسب الاحتمال العقلي إما مبدعة أو كائنة، و بعبارة أخرى إما تامة أو ناقصة، و المبدع لاحالة باق لبقاء سببه الفاعلي و الغائي، و أما الكائن فكل كائن فاسد، لأن ما هو سببه التام أمر يدخل فيه الحركة و الزمان، و كل حركة لابد من انقضائها، و عند انقضاء السبب أو جزئه لابد أن ينعدم المعلول المسبب؛ فلا محالة جميع ما هو كائن فاسد. ولا شك أن أهدان الحيوانات من الأمور الكائنة المتجددة؛ فلا محالة أنها فاسدة تعرض لها الموت. ثم نقول: الموجودات التامة باقية لأنها لم توجد لأن تكون مادة أو وسيلة لموجود آخر، و لذلك انحصر نوعها في شخصها. و أما الموجودات الناقصة فهي خلقت بالطبع لأن يتكوّن عنها موجود آخر، فهي أسباب معدة لموجودات أخرى، فلو فرض دوامها لم تكن ناقصة بل تامة و قد فرضت ناقصة هذا خلف. و اعلم أن الموت طبيعي لا لأجل أن الأجسام لا يحتمل الدوام؛ لما عرفت أنها ممكنة الدوام على سبيل التبديل والإمداد الفوقاني، و لا لأجل أن القوة الغذائية لا تورد الغذاء دائماً بحسب الكيفية أو الكمية؛ لما عرفت و هن هذه القواعد و أشباهها؛ بل لأن القوى و النفوس دائمة التوجه و الانتقال من مرتبة في الوجود إلى مرتبة أخرى، و قد بين في

العلم الإلهي إثبات الغايات للحركات والأفعال الطبيعية، وقد برهن في مباحث العلل على أن الغاية الحقيقية التي يترتب على الفعل لا بد وأن يستكمل بها ذات الفاعل بذاته وجوهره؛ فالغاية بالحقيقة هي راجعة إلى الفاعل، والغاية العرضية هي التي من توابع الغاية الحقيقية من المنافع المترتبة عليها كحصول الولد للقوة الشهوية، وحصول المواليد للقوى الفلكية، وهذه غايات عرضية. والغاية الحقيقية إما لقوى النسابات فصيروتها غذاءاً للحيوان، وإما لقوى الحيوان فلحصول الأغذية وغيرها للإنسان، وإما لقوى الإنسان، فغاية القوة المحركة البدنية تحصيل مادة الغذاء والنماء للبدن، وغاية القوة المدركة تحصيل مادة القوة العاقلة أو القوة النفسانية من المتخيلات، والموهومات، وأوائل العقلية، فالنفس الإنسانية إذا خرجت من القوة إلى الفعل إما في السعادة العقلية الملكية أو في الشقاوة الشيطانية أو السبعية أو البهيمية انتقلت عن هذه النشأة إلى نشأة أخرى بالطبع، وإذا ارتحلت عن البدن عرض الموت، وهذا هو الأجل الطبيعي المشار إليه في الكتاب الإلهي «كل نفس ذائقة الموت» وهو غير الآجال الاخترامية التي تحصل بعروض الأسباب الانفاقية، والقواطع القسرية، وبالجملة الموت طبيعي للبدن ومعناه مفارقة النفوس إياه مفارقة فطرية، وترك استعمالها للبدن لخروجها من القوة إلى الفعل بحسب نشأة ثانية وصيورتها إما سعيدة فرحانة مسرورة بذاتها كالملائكة، وإما شقية محترقة بنار الله الموقدة التي تطلع على الأفئدة كالشياطين والأشرار، وإما مغفورة بغفران الله، سليمة الصدر عن الأغراض والغشاوات. وأما سائر النفوس الحيوانية فهي محترقة بنيران الطبيعة ما دامت السموات والأرض إلا ما شاء الله، فينجو من العذاب، ويتخلص من العقاب، فمثل الدنيا كالمرزعة، وأرحام النسوان كالحرث، «نساؤكم حرث لكم» والنطف في الأرحام كالبذور في المزارع، والولادة كالنبت، وأيام الشباب كالنشو، وأيام الكهولة كالنضج، وأيام الشيخوخة كالليس والجفاف، وبعد هذه الحالات لا بد من الحصاد و

هو الموت. و زمان القبر و الصراط كالبيدر*، فكما أن الببادر يجمع فيها الغلات من كل جنس، و تداس، و تنقى، و ترمى القشور و التبن و الورق من الثمر و الحب، و يجعل بعضها علفاً للدواب، و حطباً للنيران، و بعضها لبوباً صالحة، فهكذا يجتمع في الآخرة الأمم كلهم من الأولين و الآخرين من كل دين. «قل إن الأولين و الآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم. و ينكشف الأسرار يوم تبلى السرائر. و يميز الله الخبيث من الطيب فيجعل الله الخبيث بعضه على بعض فيركمه جميعاً فيجعله في جهنم. و ينجي الله الذين اتقوا بمقامتهم لايمسهم السوء ولاهم يحزنون». و هذا كله مستفاد من قوله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم، و من قول نبيته عليه السلام: الدنيا مزرعة الآخرة. فهذا بيان حكمة الموت بالبرهان والقرآن**، و هو رحمة من الله لأوليائه، و تحفة للمؤمن. فلأجل ذلك يتمنى أولياء الله الموت كما قال تعالى توبيحاً لمن ظن أنه منهم بغير حق: «قل يا أيها الذين هادوا إن زعمتم أنكم أولياء لله من دون الناس فتمتو الموت إن كنتم صادقين» و حقّ للنفوس البشرية و غيرها تمتي الموت طبعاً فإنها كالصنّاع***، و الأبدان و الأجساد كالذكاكين، و الأعضاء و قواها كالألات و الأدوات، و إنما يجتهد الصانع في دكانه لأجل غرض؛ فإذا تم غرضه، و بلغ أمنيته ترك دكانه، و رمى من يده أدواته، و استراح من العمل. و هكذا النفوس إذا أحكمت ما يراد منها بكسوتها مع الجسد، و خرجت كل فيما خلق من

* قوله: «كالبيدر» البيدر كالبيدر يجمع الطعام حيث يداس؛ ويقال بالفارسية خرمن. و في صحاح اللغة للجوهري: والبيدر الموضع الذي يداس فيه الطعام.

** قوله: «بالبرهان والقرآن» و في بعض النسخ: بالبرهان و العرفان قوله: «وهو رحمة من الله...» أي الموت رحمة من الله لأوليائه الخ. و لنا رسالة فارسية مسمّاة بـ «قرآن و عرفان و برهان از هم جدایی ندارند» و قد طبعت مرّات عديدة.

*** قوله: «فإنها كالصنّاع» أي النفوس البشرية كالصنّاع الخ.

القوة إلى الفعل اشتغلت بذاتها، وكان هذا الجسد وبالاعليها، ومانعاً من الخروج إلى منازلها ومعادنها، فإن لها معادن كمعادن الذهب والفضة، كما ورد في الحديث فإذا الموت حكمة ورحمة من الله تعالى كما قال تعالى: «ثم يميّتكم ثم يحييكم ثم إليه ترجعون» وقال شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل على نبينا وعليه السلام: «والذي يميّتي ثم يحييني».

فصل (٧)

في تحقيق الكلام في القوة المصورة*

و لنقدّم ما قيل فيها ثم نقبّ ذلك بذكر ما هو الحق ولا نستحي منه.
قال أفضل المتأخرين: والمصورة عندى باطلة لامتناع صدور هذه الأفاعيل عن قوة عديمة الشعور.

وقد أشرنا إلى كيفية شعور القوى بذاتها، وبما يصدر عن ذاتها.
وقال بعض من سبق عليه: إنّ هذه الأفاعيل وما يجري مجراها مما ينسب إلى القوى النباتية صادرة عن الملائكة.

وسيتّضح لك بعد عرفانك بصنوف ملائكة الله، وكيفية تأثيرها بإذن ربهم أنّ طبقاتهم العالية أرفع قدراً من أن يفعلوا مثل هذه الأفاعيل الدنيّة على سبيل المباشرة بلا استخدام للسندنة والأعوان، وقد بين أنّ القوى المباشرة للأفاعيل المتغيرة لا محالة جسمانية، والتي تدرك المعقولات والخيرات الحكيمة والمنافع الكلّية هي المفارقة الذات عن الجسمانيات، فالكلام عائد في القوى

* قوله: «فصل في تحقيق الكلام في القوة المصورة...» راجع المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٢٦٤). قوله: «قال أفضل المتأخرين: والمصورة عندى باطلة...» يعني بذلك الأفضل الخواجة نصير الدين الطوسي، وكلامه ينتهي إلى عديمة الشعور. وقوله: «وقال بعض من سبق عليه...» ذلك البعض هو الفزّالي، وكلامه ينتهي إلى قوله صادرة عن الملائكة.

المباشرة كيف تفعل هذه التصويرات و التشكيلات، و اكثر المتكلمين نسبوا هذه الأفاعيل كلها إلى الله تعالى من غير واسطة ولا مخصص، كالأشاعرة لتجويزهم ترجيح الفعل من الإرادة^{*} بلا مرجح، و قد علمت مافيه. و منهم من قال بالتوليد كالمعتزلة و هو أيضاً خارج عن التوحيد في الأفعال.

وأصل الإشكال هاهنا هو أنه لا يجوز أن يكون خلقة الأعضاء و شكلها، و مقدارها، و وضعها، و خشيتها، و ملاستها، و صلابتها، و لينتها صادرة عن القوة المصورة، لأنّ المنى متشابه الأجزاء في الحقيقة، فالقوة الموجودة فيه تكون سارية في جميع أجزائه، و القوة الواحدة لا تفعل في المادة الواحدة إلا فعلاً واحداً متشابهاً؛ فيجب أن يكون الشكل الذي يفيد الصورة هو الكرة؛ فالمصورة الحيوانية إن كانت قوة واحدة كان الحيوان كرة واحدة، و إن كانت متعددة يفعل كلّ منها في بعض من مادة متشابهة الأبعاد كان الحيوان جملة كرات متعددة، و قد تأكّدت هذه الشبهة لما ذهب إليه المعلّم الأول و شيعته إلى أنّ المنى متشابه الأجزاء لانفصاله عن الأنثيين فقط لا عن جملة البدن، و كون كلّ جزء محسوس منه مشاركاً لكّله في الاسم و الحدّ. و ذهب بقراط و تابعوه إلى أنه ليس متشابه الأجزاء، لأنّ المنى يخرج من كلّ البدن فيخرج من اللحم شبيه به، و يخرج من العظم شبيه به، و على هذا من جميع الأجزاء^{**}، و هذه الأعضاء غير متشابهة لاختلاف حقائقها باختلاف الأعضاء المنفصلة هي عنها، و غير متشابهة للكلّ و هو ظاهر على هذا التقدير فلا يكون الكل متشابه

* قوله: «لتجويزهم ترجيح الفعل من الإرادة...» بأن تكون الإرادة مرجّحة بلا مرجّح آخر.
 ** قوله: «وعلى هذا من جميع...» العبارة قد صحّفت في الطبعة الأولى المجربة والصواب هكذا: «وعلى هذا من جميع الأعضاء و هذه الأجزاء غير متشابهة» أي هذه الأجزاء المنوية غير متشابهة الخ.

الأجزاء بل متشابه الامتزاج*؛ لأنّ الحس لا يميز بين تلك الأجزاء و إن كان في نفس الأمر متميزاً بعضها عن بعض.

أقول: التعليل في اختلاف أعضاء الحيوان باختلاف أجزاء المنى مما ليست فيه فائدة في دفع الإشكال بل يعود المهذور المهروب عنه مع زيادة محال آخر، و هو كون المنى حيواناً تام الأعضاء بالفعل، و ذلك لأنّ اختلاف أجزاء المنى إن كان بسبب اختلاف ما ينفصل عنه أعنى الأعضاء؛ و كان ذلك الاختلاف أيضاً لاختلاف أجزاء المنى كان اختلاف أعضاء الحيوان لاختلاف أعضاء الحيوان، و هو يستلزم إما الدور أو التسلسل. و كلاهما محالان**.

و اعلم أنّ استناد اختلاف الصور و الأشكال مطلقاً إلى المادة أو الجزء المادى من سخيّف الأقوال، إذ المادة في كلّ شيء أمر مهم لا قوام له إلاّ بالصورة القائمة بها، فاستناد صور الأعضاء و اختلافها في الحيوان إلى النطفة في المحالّة كاستناد صور العالم و اختلافها إلى الهوى الأولى المشتركة، و ليست فيها إلاّ جهة قبول الأشياء و إمكانها لاجهة فعليتها و تخصيصها و وجوبها.

و ربما استدل على كون المنى غير متشابه الأجزاء بما استدل به بقراط و تابعوه كما حكى الشيخ في الفصل الثانی من المقالة الخامسة عشرة من حيوان الشفا بقوله***: «الذى دعاهم إلى هذا الظن ثلاثة أمور:

أحدها عموم اللذة بجميع البدن، و لولا خروج المنى من الجميع لاختصت اللذة بالعضو الخارج منه المنى.

و ثانيها المشاكلة الكلّية، فإنه لولا أن كلّ عضو يرسل قسماً لكانت

* قوله: «بل متشابه الامتزاج» أى بل متشابه الامتزاج والاختلاط.

** قوله: «وكلاهما محالان» وفيه مالا يخفى على المتأمل.

*** قوله: «من المقالة الخامسة عشرة من حيوان الشفاء بقوله» راجع حيوان الشفاء (ط ١ من

الرحلى المجرى، ص ٥١٠)، والمبارة قد صحّفت في الطبعة الأولى من الأسفار.

المشابهة بحسب عضو واحد.

و ثالثها مشكلة عضو الولد لعضو ناقص من والديه أو عضو ذى شامة* أو زيادة قالوا: وإذا ثبت أن المني جسم مركب من أجسام مختلفة الطباع فالذى هو نازل من اللحم يتكوّن لحماً، و النازل من العظم يتكوّن عظماً، فلا يجب أن يكون الحيوان كالكرة.

والجواب من وجوه ثلاثة:

أحدها ما مرّت الإشارة إليه من لزوم الدور أو التسلسل.

و الثانى أيضاً ما قد أشرنا إليه من أن المادة ما به الشيء بالقوة؛ وهى فى كل شيء أمر مجمل فى ذاته مبهم فى جوهره لا تحصل لها بالفعل إلا بمخصصات خارجية، و الكلام ليس إلا فى سبب تخصيص المادة الحيوانية باختلاف صور الأعضاء، و كون المني مختلف الأجزاء لا يدفع هذا الإشكال؛ لأننا لو فرضنا المني مركباً من أجزاء مختلفة فننقل الكلام إلى سبب اختلاف تلك الأجزاء. و أيضاً أن كل مركب من أجزاء مختلفة غير متشابهة فلا بد أن يوجد فيه أجزاء بسيطة متشابهة، ولا بد أن يكون فى كل منها قوة بسيطة فى مادة بسيطة وهى لا تفعل إلا أمراً واحداً متشابهاً، فيجب أن يكون فعلها كرة حتى يكون المتولد من منى كرات مضموم بعضها إلى بعض.

والوجه الثالث إنه قدح أرسطاطاليس فى صحة هذه الأدلة، و صحة هذا المذهب و هو كون المني نازلاً من جميع الأعضاء، و بين ذلك بوجوه عشرة مذكورة فى الشفا منقولة فى شرح كلييات القانون.

الأول أن المشكلة قد تقع فى الظفر و ليس يخرج منها شيء،

الثانى أن المولود قد يشبه جداً بعيداً و ليس يبقى له زرع، و حكى أن واحدة ولدت من حبشى بنتاً بيضاء ثم إن تلك ولدت سوداء.

* قوله: «أو عضو ذى شامة» الشامة فى الجسد معروفة، ويقال لها الخال، أجوف يائى.

الثالث أن الزرع ليس يرسله الأعضاء المركبة* من حيث هي آلية، ويقع فيها مشكلة.

الرابع لو كان المنى بالصفة الموصوفة لكان حيواناً لأنه فيه من كل عضو جزء**، و تلك الأجزاء إن كانت موضوعة وضما الواجب فالمنى إنسان صغير، وإن لم تكن مترتبة فما الذي رتبها.

الخامس أن المرأة إذا أنزلت عند إنزال الرجل فيكون في الرحم منيان هما إنسانان.

السادس ما المانع من أن تولد المئثة إذا أنزلت وحدها إذا كان في منيها هذه الأعضاء مفصلة.

السابع أن الإنسان قد يولد الذكران ثم يتغير فيصير يولد الأنثى، وذلك بسبب استحالة المزاج و تغيره، وليس لأن العضو تارة خرج منه وفيه عضو الذكور، وتارة خرج وفيه عضو الأنثى، وإذا جاز أن يكون ذلك في الذكورة والأنوثة جاز أن يكون في سائر الأجزاء بسبب المزاج لاسبب نقل الجزء.

الثامن أن كثيراً من الحيوانات*** يتولد من غير جنسه فلا يمكن أن يكون ذلك كما قالوه.

* قوله: «الأعضاء المركبة...» الأعضاء منها مفردة وهي التي أي جزء محسوس أخذت منها كان مشاركاً للكل في الاسم والحد، مثل اللحم في أجزائه وما أشبه ذلك؛ ومنها مركبة وهي التي إذا أخذت منها أي جزء لم يكن مشاركاً للكل لافي الاسم ولا في الحد، مثل اليد والوجه يسمى أعضاء آلة، لأنها هي آلات النفس في تمام الحركات والأفعال.

** قوله: «لأنه فيه من كل عضو جزء» لا يلزم ذلك بل هو مادة للحيوان يحتاج إلى الصورة فتدبر.

*** قوله: «إن كثيراً من الحيوانات يتولد من غير جنسه» كالبغل من الحمار. و در امثال رائج فارسی آمده است که به قاطر گفتند پدرت کیست؟ گفت مادرم اسب است.

التاسع قد يسفد الحيوان سفاذاً واحداً فيتولد منه حيوانات أكثر من واحد، وربما كانوا ذكوراً و أنثاء.

العاشر الغصن من الشجر الذى لم يثمر بعد و يفرس فيثمر، و كان يجب أن لا يثمر؛ لأن الشجرة التى اتخذ منها لم يثمر، و الأجزاء المأخوذة منها يجب أن تكون غير مثمرة. اللهم إلا أن يقال: أجزاء الثمرة مخلوطة بأجزاء الغصن على ما يقوله أصحاب الخليط، فإن كان هكذا فلا يبعد أن يكون في الحيوان كذلك و على هذا لا يحتاج أن يجيء البذر و المنى من كل جزء بل جزء شيء واحد من البدن يكفى في ذلك، إذ فيه جميع الأجزاء. فثبت بهذه الوجوه أن المشابهة ليس* سببها الفاعلى اختلاف صور المادة، بل القوة المصورة بحسب استعداد المادة الحاصلة من إعداد القوة المغيّرة.

فهذه وجوه نقلها الشيخ عن المعلم الأول دالة على أن المنى جوهر متشابه الأجزاء و للبحث في أكثرها مجال كما فعله العلامة الشيرازى في شرح الكليات، و لعل غرض المعلم الأول من تلك الوجوه ليس إيراد الكلام على غلط البراهين على هذا المطلب، بل غرضه مقابلة الوجوه المذكورة في عدم تشابه أجزاء المنى بوجوه أخرى مشاركة معها في المأخذ و الطرق، على أن المنى متشابه الأجزاء.

أقول: والحق عندنا ما ذهب إليه بالبرهان، والبرهان أفاد أزيد من ذلك و هو أن المنى ليس في ذاته جوهرأ تام الجوهريّة في تحصيله النوعى، وفي صورته الطبيعية، كسائر الجواهر المعدنية و غيرها، ولذلك لا يبقى على ما هو عليه ساعة كسائر الرطوبات الفضلية، فحكمه حكم المادة الأولى في قصور تجوهرها عن التمام إلا بما ينضاف إليها من الصور؛ فيصير بها شيئاً نوعياً يتحد بها و ينقلب إليها.

* قوله: «أن المشابهة ليس...» أى مشابهة كل جزء من المنى لكل عضو.

و أما ما ذكره الخطيب الرازى فى الباحث قائلا: إنَّ المنى مختلف الأجزاء بحجة زعم أنها أقوى من الأدلة المذكورة، و هى أنَّ المنى لاشك أنه الفضل الهضم الأخير، و ذلك أنما يكون عند نضج الدم و صيرورته مستعداً استعداداً تاماً لأن يصير جواهر الأعضاء، و لذلك كان الضعف الذى يحصل عقيب استفراغ المنى أزيد من الضعف الذى يحصل من استفراغ عشر مرات من الدم مثله، فإنه يورث "الضعف" فى جوهر الأعضاء الأصلية، و إذا كان كذلك كان المنى مركباً من أجزاء كل واحد منها قريب الاستعداد من أن يصير عضواً مخصوصاً، و ذلك يقتضى أن لا يكون المنى متشابه المزاج بل متشابه الامتزاج انتهى.

أقول: و هذه الحجة أيضاً ضعيفة من وجوه:

أحدها إنك قد علمت أن ما يتغذى بالفعل ليس هى من المطعومات الداخلة فى بدن الحيوان وغيره؟ ولا ألقى وقعت لها الاستحالات و الانهضامات من الأغذية بالقوة؟ بل لا يتغذى الحيوان بالحقيقة إلا من عند نفسه، ولا يتقوى إلا بقوة باطنة. و هذه المسماة عند القوم بالأغذية و الأدوية هى أسباب معدة لأن ينفع مادة البدن من مبدء نفسه بما يناسبه على قياس ما ذكرناه فى المعقول بالفعل، والمعقول بالقوة، وإنَّ الذى سُمى معقولا بالقوة لا يصير معقولا بالفعل أبداً، بل يعدّ لأن تحصل للنفس حالة هى معقولة و عاقلة بالفعل فكذا فى الغذاء و النمو، و ليس كون اللحم لحماً، و العظم عظماً. و الرباط رباطاً إلا من جهة ما تقتضيه هيئات النفوس و أوصافها، و أجزائها المعنوية، و مقوماتها النفسانية، فيظهر آثارها فى الأجساد و الأبدان؛ فينزل إلى عالم الأشباح الصورية من عالم الأرواح المعنوية بإعداد هذه الحركات و

* قوله: «فإنه يورث...» الضمير راجع إلى استفراغ المنى؛ أى يورث استفراغ المنى الضعف فى جوهر الأعضاء الأصلية و إذا كان كذلك الخ.

الانفعالات، و تحريكات مواد الأغذية و غيرها.

و ثانيها هب أن المني هو الحاصل من فضلة الهضم الرابع فمن أين يلزم أن يكون فضلة الشيء لا بد أن يكون مثله أو قريباً منه في الاستعداد، فهل سرجين الحيوان مثله أو عرق الإنسان مثل الإنسان.

و ثالثها هب أن المني عند كونه متصلاً بمواضع الأعضاء كان مثلها أو قريب الاستعداد؛ فبعد الانفصال عنها و الخروج منها إلى مواضع أخرى لانسلّم إنه قد بقي ما كان عليه؛ فمن المحافظ عليه تلك الأجزاء على ترتيبها و وضعها و كيفيتها، فإن كان المحافظ نفس الأبوين فالنفس الواحدة كيف يدبر؛ و يحفظ أزيد من بدن واحد تدبيراً و حفظاً طبيعياً، ولا يسرى فعل النفس في غير بدن واحد، ولو سرى فعل النفس في نطفة لم يكن النطفة نطفة بل كان حيواناً ذا نفس. و أما حصول الضعف عند إنزال المني في جواهر الأعضاء فذلك لا يدل على كونه مختلف الأجزاء أصلاً، بل منشأ الضعف أمر نفساني من انفعال يطره على النفس بمحصول اللذة البدنية؛ فيسرى ذلك الوهن و الانكسار في سائر أجزاء البدن، كما عند الخوف و الخشية، و كثير من الأمور النفسانية المورثة إضطراباً في البدن، و وهناً في قواه، و أعضائه الأصلية. و بالجملة المني جوهر قابل الأعضاء؛ و قابل الشيء لا بد أن يكون خالياً عن ذلك الشيء و ضده جميعاً حتى لا يلزم تحصيل الحاصل أو اجتماع المتضادين و كلاهما محالان.

و أيضاً المني رطوبة سيّالة؛ و الرطوبة السيّالة لا يمكن فيها اختلاف الهيئات و الصفات و الأوضاع على الوجه الذي يمتاز بعضها عن بعض حتى يصلح أن يكون وسيلة لاختلاف الصور و الآثار، و قد مرّ أن اختلاف الاستعداد و الالاستعداد من باب القوى والإمكانات و النسب التي لا وجود لها إلا على سبيل التبعية دون الاستقلال.

و بما لا بد لك من معرفته قبل الخوض في تحقيق هذا المقام، و إثبات المصورة لأجساد النباتات و الحيوان أن المنسوب إلى المادة و استعدادها لم يميز

أن يكون إلا أموراً جزئية شخصية من خصوصيات الأزمنة؛ والأمكنة؛ والأوضاع؛ وأما الأمور الدائمة الوقوع وخصائص الأنواع فلا بد أن ينسب إلى أسباب فاعلية على الوجه الكلى. فإذا تقررت هذه الأمور فثبت إن اختلاف أشكال الأعضاء وخلقها ومقاديرها وأوضاعها وكذلك كون كل عضو من الأعضاء على صورة خاصة ينتفع بها الإنسان والحيوان من التشكيلات والتصويرات، سيما ما في أعضاء الرأس من العين وطبقاتها، والأنف، والفم، والأسنان، واللسان، والشفيتين، وغيرها، وما في كل منها من المنافع التي بعضها للضرورة، وبعضها للراحة والفضيلة والزينة، كأشعار العينين، وسواد الحاجبين، وتقليم أظفار القدمين، لا يمكن أن تكون منسوبة إلى المادة المنوية لما علمت من الوجوه المذكورة؟ ولا إلى قوة سفلية كالطبائع الجسمانية؟ لأن فعل الطبيعة لا يكون إلا على نمط واحد، ونحو غرض واحد أو غرضين، ولا يمكن فيها فنون الأغراض وصنوف الدواعي والقصود، بل لا بد أن ينسب إلى أمور نفسانية منبعثة من أغراض علوية مؤدية إلى عالم عقلي، و سر سبحاني. بل نقول من رأس قولنا كلياً: إن السبب الفاعلي لبدن الحيوان إما أن يكون أمراً عديم العلم والإدراك كالطبائع وما في حكمها. وإما أن يكون أمراً ذا علم وإدراك.

والأول محال لشهادة كل فطرة سليمة على أن فاعل هذا الترتيب العجيب والنظم المحكم يستحيل أن تكون قوة عديمة الشعور.

والثاني لا يخلو إما أن يكون هو الباري بلا واسطة أم لا.

والأول محال بالبراهين القطعية، والأدلة الثقلية، لأن ذاته تعالى أجل أن يفعل فعلاً جزئياً متغيراً مستحيلاً كائناً فاسداً؟ ومن نسب إليه تعالى هذه الانفعالات والتجددات فهو من الذين لم يعرفوا حق الربوبية ومعنى الإلهية، «وما قدروا الله حق قدره» أو لم يعرفوا معنى الفاعلية والتأثير، وأن وجود كل معلول من فاعله القريب كوجود الضوء من المضيء، والكلام من المتكلم،

لاوجود البناء من البناء. ولا شك لمن له قدم راسخ في العلم الإلهي؛ والحكمة التي هي فوق العلوم الطبيعية أن الموجودات كلها من فعل الله بلا زمان ولا مكان، ولكن بتسخير القوى والنفوس والطباع، وهو الهي، والمحيي، والمحيي، والرازق، والمهادي، والمضلل. ولكن المباشر للإحياء ملك اسمه إسرافيل. وللإماتة ملك اسمه عزرائيل. يقبض الأرواح من الأبدان، والأبدان من الأغذية، والأغذية من التراب. وللأرزاق ملك اسمه ميكائيل، يعلم مقادير الأغذية ومكانيلها. وللهداية ملك اسمه جبرئيل. وللإضلال دون الملائكة جوهر شيطاني اسمه عزازيل. ولكل من هذه الملائكة أعوان وجنود* من القوى المسخرة لأوامر الله. وكذا في سائر أفعال الله سبحانه، ولو كان هو المباشر لكل فعل دني كان إيجاده للوسائط النازلة بأمره إلى خلقه عبثاً وهباءً؟ تعالى الله أن يخلق في ملكه عبثاً أو معطلاً، «وذلك ظن الذين كفروا».

والثاني لا يخلو إما جوهر عقلي من العقول الصريحة والملائكة الرفيعة أو جوهر نفساني.

والأول أيضاً محال بمثل ما مر من حيث إن فعلها لا يتغير ولا يتكرر تكريراً بالأعداد والأزمنة؛ فإن تلك الجواهر ليست مباينة الذوات عن ذات الحق الأول وإما هي أشعة شمس وأضواء نوره، يفنى ذواتهم في ذواته، تندرج أنوارهم في نوره.

والثاني وهو كون فاعل البدن هو النفس لا يخلو إما أن يكون فعلها للبدن فعلاً اختيارياً مسبقاً بقصد وإرادة وعلم زائد على ذاتها أولاً يكون.

والأول باطل، فإنا الآن مع كمال علومنا لا نعلم كيفية الأعضاء في أشكالها ومقاديرها وأوضاعها وطبائعها إلا بعد ممارسة التشريع، فكيف

* قوله: «ولكل من هذه الملائكة أعوان وجنود الخ» سيأتى تفصيل البحث عن ذلك في ذيل هذا الفصل تحت عنوان: «زيادة تنوير وتصوير» واعلم أن جميع الصور الجزئية الجسمانية الخ.

يمكن أن يقال إنا كنا عالمين (فاعلين - خ) في ابتداء تكوُّننا لهذه الأمور؟ و قادرين عليها بالقصد والاختيار؟ فيبقى الشق الأخير وهو أن فاعل البدن والأعضاء هو النفس، وهو أيضاً لا يخلو من أحد الأمرين وهو أن فعلها للبدن على سبيل الاستقلال أو على ضرب من الطاعة والخدمة لأمر من الله و ملكوته. و الأول محال لأن النفس غير مستقلة في الوجود فكيف في الإيجاد؟ كيف و النفس الإنسانية عند تشكّل الأعضاء و حدوث صورها في غاية العجز و النقصان؟ لا يملك الإنسان حينئذ لنفسه نفعاً ولا ضرراً ولا موتاً ولا حياة ولا نشوراً، و فاعل هذه التشكيلات و التصويرات و الترتيبات لا بد أن يكون صانعاً حكيماً، و مديراً عليمًا. فلم يبق من الشقوق و الاحتمالات إلا أن خالق هذه الأبدان و مشكلها و مصورها و غاذيها و منميها و مولدها هو أمر من أمر الله باستخدام النفس و قواها المطيعة لإرادة الله و حكمته. و هذه النفس تتقلب في أطوار الكون كيف يشاء الله بأمره؛ ففي بعض الأطوار شأنها تصوير المواد و الأجسام بصورها المناسبة لاستعدادها كما في الأرحام، و في بعض النشأة شأنها تصوير القوى الحساسة بصورها المناسبة لجوهر الحس من المحسوسات المحاكية لعالم النور في عالم الظلام، و في طور آخر شأنها تصوير المدارك الباطنة بصور الخيالات و الأوهام، و في نشأة أخرى شأنها تصوير الذوات بصور الحقائق و المعاني الإلهية، و العلوم الربانية.

و على ما ذكرناه يحمل كلام بعض المحققين من اتباع الحكماء في كيفية تكوُّن الجنين: و هو أن المادة تستعدّ لأمر واحد هو النفس، و لكن النفس لها آلات و تلك الآلات هي الأرواح البخارية، و لوازم و تلك اللوازم هي الهيئات النورية التي في النفس بنحو أعلى في مقام الكثرة في الوحدة، و قوى متخالفة تتحد معها بنحو من الاتحاد، فوجب أن تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد معها على ضرب

* قوله: «وهو أن المادة تستعدّ...» يعنى بالمادة المنيّ، و تلك المادة أى المني تستعدّ لأمر واحد هو النفس ولكن النفس لها آلات و تلك الآلات هي الأرواح البخارية، و لوازم و تلك اللوازم هي الهيئات النورية التي في النفس بنحو أعلى في مقام الكثرة في الوحدة، و قوى متخالفة تتحد معها بنحو من الاتحاد، فوجب أن تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد معها على ضرب

آلات و لوازم و قوى متخالفة تتحد معها نحواً من الاتحاد؛ فوجب أن تكون في المادة استعدادات بالقوة مختلفة تتحد معها على ضرب من وجوه الوحدة؛ و هى كيفية المزاج كاتحاد أشياء فيها تركيب. ثم كل قوة يجب أن يكون قد تركبت فيها هيئات هى لوازم لتلك القوى بها تصير فعالة؛ فبسبب هذه الهيئات والآلات ينقسم عضو واحد إلى أعضاء كثيرة، و بسبب اختلاف ترتيبات القوى يختلف أوضاع هذه الأعضاء، و هذا كما أن بالهيئات التى وجدت في الأول* و العقول الفعالة أعنى المعقولات وجد ما بعدها، و كما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلاً صورة تشكّل الإنسان يشتركه المادة بوجود هذه القوة في المادة انتهى كلامه.

و المقصود منه إزالة الاستبعاد من صدور هذه الأفاعيل عن النفس بتوسط قواها و هيئاتها، و سبب ذلك أن جميع الموجودات التى بعد الوجود الأول الواجب يشتمل لوحده على لوازم و هيئات و معانى كثيرة بحسب مقامه و مرتبته في الوجود؛ يحاكى السبب الأول في كونه واحداً، و مع وحدته عين جميع الصفات الإلهية، و الأسماء الربانية، و قد علمت من قبل أن البارئ كل الأشياء بلا تكرار، و هكذا كل ما هو أقرب إليه أشدّ وحدة و أكثر جمعاً للمعاني حتى أن كل موجود عالم في نفسه يحاكى عالم الربوبية؛ فالنفس الإنسانية يجتمع في ذاتها جميع ما يتفرق في البدن و صور الأعضاء من القوى والآلات؛ فاختلف أشكال الأعضاء ظلال لاختلاف القوى المدركة و المحركة المنبثّة آلتها في سائر الأعضاء حسب انبثاث الروح المنبثع من القلب في الأوردة و الشرايين، و تلك القوى أيضاً مع اختلافها و تشعبها تجتمع في وجود النفس و تتحد بها النفس كاتحاد العقل بالمعقولات بالفعل، و بالجملة القوى السافلة تتفرّع و تتوزّع عند

من وجوه الوحدة الخ.

* قوله: «وهذا كما أن بالهيئات التى وجدت في الأول...» أى في الأول تعالى.

انفصالها و فيضانها عن القوى العالية؛ ثم تفعل أفاعيلها المختلفة على حسب أغراض تلك القوى العالية خدمة و طاعة إياها؛ وإن لم يكن لها شعور بتلك الأغراض و الغايات، كما أن القوة الجاذبة و الهاضمة و الدافعة تفعل فعلها لأغراض النفس في تدبيرها للبدن؛ و ليس للجاذبة و الهاضمة شعور بذلك الغرض بالاستقلال؛ ولكن على حسب التبعية و الاتصال بالنفس؛ و كذلك في القوى الإدراكية فإن قوة السمع و قوة البصر يفعلان فعلهما لغرض النفس، و إدراكهما عين إدراك النفس، و للنفس في ذاتها سمع، و بصر، و شم، و ذوق، و لمس، و لذلك يصدر عنها هذه الإدراكات في النوم عند تعطل هذه الحواس الظاهرة؛ فكل من هذه المشاعر إذا فعل فعله فأثما يفعل خدمة و طاعة للنفس على حسب الجبلة، فهكذا حكم القوة المصورة في تصوير الأعضاء* و تصويرها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها.

و ليس لأحد أن يعترض بأن القوة المصورة قوة جسمانية لاشعور لها بهذه الأغراض، فكيف تفعل هذه الأفاعيل التي يترتب عليها تلك الأغراض؟ و ما خلقت إلا لتلك الفوائد و الغايات.

لأن جوابه أن تلك القوة مما تستخدمها قوة أخرى فوقها هي النفس؛ فإن رجع و قال: إنا نعلم أن نفوسنا غير شاعرة بتلك الأغراض و المنافع و المصالح، قلنا: نفسك ما دامت بالقوة؛ و في حدّ النقصان حكمها حكم تلك القوة المصورة التي تفعل فعلها بالمباشرة خدمة و طاعة لقوة أخرى فوقها؛ ولو فرضنا نفسك قد خرجت من حدّ القوة و النقصان إلى حدّ الفعلية و الكمال؛ لشاهدت بنور البصيرة أنها تستخدم سائر القوى التي هي من جنودها و

* قوله: «في تصوير الأعضاء...» الجملة التالية أعني «و تصويرها على حسب أغراض النفس و حاجاتها و مآربها» بيان لقوله في تصوير الأعضاء، و بعضهم قد غفل عن هذه الدقيقة فبدل تصوير الأعضاء بتشكيل الأعضاء ثللا يلزم التكرار في العبارة على زعمه.

خدمها لأجل أغراض و مصالح حكمية فيها صلاح شخصها أو نوعها؛ إما بحسب نشأة الطبيعة أو نشأة أخرى؛ فقول القائل المذكور* : إنَّ المادة تستعدُّ لأمر واحد هو النفس أراد بالمادة المني، و بالاستعداد استعداداً بعيداً من شأنه أن يصير قريباً بانفعالات و استحالات كثيرة يطرق عليها شيئاً بعد شيء؛ فإنَّ الفائض عليه من آثار النفس ليس إلا صورة حافظة لتركبه من الفساد و الضيعان، لكن من شأن تلك الصورة أن تقوى و تتكامل و تشتد حتى تبلغ إلى مرتبة فوقها، و هكذا الكلام في تلك المرتبة من الصورة. و قوله: لكن النفس لها آلات و لوازم و قوى متخالفة تتحد نوعاً من الاتحاد. أراد به اختلاف درجات النفس و مقاماتها؛ فكلُّ ما يعدُّ من آلات النفس و قواها كان تلك الآلة و القوة تفعل فعلها قبل حدوث مستعملها على وجه يصلح أن تصير معدة لفيضان صورة أخرى مستعملة إيّاها قاهرة عليها من غير تمرد و عصيان في جبلتها، و هكذا إلى آخر مرتبة من مقامات النفس، و هذا هو الدين الإلهي الفطري الذي جبلَّ عليه كلُّ قوة أنها تفعل فعلها على وجه يكون مطلوبها لا يناقض مطلوب ما هو فوقها بل ينحو نحوه، و يؤمُّ قصده و يجري في طريقه.

و بهذا يندفع الإشكال بأنَّ المصورة لو كانت من قوى النفس يلزم أن يفعل الآلة قبل حدوث مستعملها أعنى النفس؟ و ذلك لأنَّ تلك القوة قبل فيضان النفس لم تكن موصوفة بأنها آلة للنفس بل كانت بمنزلة صورة أو كمال أول كسائر القوى الحيوانية أو النباتية ألقي تحدث قبل النفس الإنسانية؛ فإنَّ الصورة الحيوانية بل ألقي قبلها أى الصورة النباتية إذا حدثت في مادة البدن لاشبهة في أنها تفعل أفاعيلها لأعلى سبيل التوسيط بل على وجه الاستقلال و

* قوله: «فقول القائل المذكور...» يعنى به من تفوّه به آنفاً قبل أسطر بقوله: «وعلى ما ذكرناه يحمل كلام بعض المحققين من أتباع الحكماء...»

الرئاسة. ثم إذا اشتد كماله، و قويت ذاته، و بلغت إلى مقام الناطقة؛ متحدة معها استحالت ذاتها مقهورة مطيعة لأمر الله؛ و فعلت ما كانت تفعل خدمة و طاعة لهذا الجوهر العالى، و هو المراد بقوله يتحد نوعاً من الاتحاد، لأن النفس الإنسانية هى بعينها تدرك الكلّيات و الجزئيات؛ و تحس و تحرك و تغذو و تنمو و تولّد و تحفظ المزاج. و بالجملة تفعل بذاتها جميع ما فعلت الصورة الجمادية، و النفس النباتية، و النفس الحيوانية، فهى بوحدتها كل هذه الجواهر التى توجد فى الخارج كل منها نوعاً مستقلاً تاماً فى هويته و ذاته. و قوله: فوجب أن يكون فى تلك المادة استعدادات مختلفة تتحد معها على ضرب من الوحدة و هى كيميّة المزاج. لم يرد به أن فى المني استعداد فيضان جميع هذه القوى و الآلات النفسانية و لوازمها ابتداءً فى أول الكون؛ حتى يرد عليه أن استعداد النطفة لقبول النفس الناطقة و قواها لا يحصل إلا بعد صيرورتها بدنًا إنسانياً، و صيرورتها بدنًا إنسانياً لا يحصل إلا بعد وجود هذه القوى و الآلات و اللوازم، و قد علمت مما مرّ ذكر مراراً أن الإمكانيات و الاستعدادات القريبة أهدأ تابعة للصور و الكيفيّات الموجودة بالفعل؛ فما به الاستعداد و القوة شيء غير نفس الاستعداد و القوة؛ و غير المستعدله و المقوى عليه، لكن يجب أن يكون مناسباً إياه و واقعاً فى طريقه كأجزاء الحركة كل سابق منها يوجب استعداد اللاحق. فمراده أن المني جوهر من شأنه أن يصير بتوارد الانفعالات و التقلّبات أن يطرء عليه استعدادات متعاقبة ينتهى آخرها إلى أن يصير بدنًا إنسانياً فيه أعضاء مختلفة يرتبط كلّها إلى عضو واحد هو القلب نسبيته إلى سائر الأعضاء كنسبة النفس إلى سائر القوى، و هذه الاستعدادات التى هى بالفعل متكررة متشعبة فى القلب و الأعضاء كانت حين ما كانت * بالقوة راجعة

* قوله: «كانت حين كانت...» والصواب كانت حين ما كانت؛ وقد سقطت كلمة «ما» فى الطبعة الأولى.

إلى استمداد واحد هو مبدء سائر الاستمدادات على سبيل القبول، كما أن جوهر النفس مبدء سائر الصور والفعليات على سبيل الفعل وهو مزاج النطفة، وذلك لأن النطفة يجب أن يكون على مزاج اعتدلت فيه الأطراف، ولم يكن فيه قوة جانب دون أخرى، ولا فعلية طرف غير طرف، حتى يكون مادة عارية من جميع القوى والكيفيات لتصير قابلة لصورة كمالية يصدر عنها جميع الأطراف والأضداد، كالجذب، والدفع، والشهوة، والفضب، والمحبة، والنفرة، والأفاعيل المختلفة ألتي بعضها من باب الطبع، وبعضها من باب الحس والمحسوس، وبعضها من باب العقل والمعقول، ولو كان في المادة فعلية شيء من الطبائع والصور لم يكن في قوتها قبول الكل، ولهذا ترى النطفة الإنسانية من أضعف الأشياء جوهرية. وقوله: وكما أن بالهينات ألتي وجدت في الأول والعقول الفعالة وجد ما بعدها أراد به ما أشرنا إليه: من أن كل قوة فعالة تشتمل بوحدها التامة على حقائق ما يصدر عنها على نحو الكثرة والتفصيل؛ اشتمال البحر على قطرات الأمطار؛ واشتمال الجبل على الحصى والأحجار. وقوله: وكما أنه ينتقش في العقول تلك الصور على سبيل اللزوم فكذلك ينتقش في القوة الغاذية مثلاً صورة تشكّل الإنسان بشركة المادة. لم يرد به أن أشكال أعضاء الإنسان منتقشة بالفعل في تلك القوة حتى يرد عليه أن تلك القوة اتفقوا على أنها عديمة الشعور والإدراك، كيف والنفس ألتي هي أقوى منها لا علم لها بتلك الأشكال والهينات إلا بعد ممارسة التشريح؟ بل أراد به اشتمال تلك القوة على حيثيات وجهات متناسبة لتلك الأشكال والصور؛ لأنها كالواسطة والخليفة في فيضان تلك الأمور من المبادئ، ولا بد للواسطة أن ينوب مناب المبدء الأصل في أن يتضمن ما يصدر عنه على وجه أعلى وأشرف.

و اعلم أنا لم نذهب* إلى أن الأول تعالى** ولا العقول الفعالة محل لارتسام صور المعقولات؛ بل ذهبنا إلى أن كل عاقل بالفعل يتحد بالمعقولات كما ذهب إليه بعض القدماء، و بيننا ذلك على وجه الإحكام و الإتقان بما لم يبق فيه مجال ريب و شبهة، فثبت من ذلك أن كل قوة عالية توجد فيها جميع ما هو دونها على وجه أعلى و أبسط. و الحكماء مع اتفاقهم على أن مبدع الكل ذات واحدة بسيطة غاية الوحدة والبساطة؛ و مع بساطته على هذا الوجه الأكيد الشديد هو خالق الأبدان والأعضاء الحيوانية. و إن شئت فارجع إلى ما ذكره في باب عنايته تعالى بالأشياء، و إلى كتاب منافع الأعضاء لجالينوس، و إلى كتاب بقراط، و أفلاطون، و سائر كتب التشريع حتى تعلم أنهم متفقون على أن فاعل الأبدان و الأعضاء هو الله سبحانه. ولا ينافي ذلك اثباتهم الوسائط العقلية، و القوى النفسانية، و الآلات الطبيعية على حسب جريان قضاء الله و قدره؛ إذ ليس من دأب الحكميم مباشرة الكنس، و دفع الفضولات، و مزاوله المزابل، بل فعله الخاص هو الحكم، و الأمر، و الهداية، و القضاء، و الانزال، و الإرسال، دون الحركات و الانفعالات، و من عزل الوسائط عن أفاعيلها فما قدر حق قدر عظمة الله، كما قال تعالى: «و ما قدروا الله حق قدره» إذ قالوا: «ما أنزل الله على بشر من شيء» الآية،

زيادة تنوير و تصوير

و اعلم أن لجميع الصور الجزئية الجسمانية حقائق كلية موجودة في عالم أمر الله***

* قوله: «واعلم أنا لم نذهب...» راجع المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٢٦٩).

** قوله: «واعلم أنا لم نذهب إلى أن الأول تعالى...» و لم يذهب إليه أحد من الحكماء الإلهية. وقوله «كما ذهب إليه بعض القدماء» ذلك البعض من القدماء هو هرموبوروس.

*** قوله: «حقائق كلية موجودة في عالم أمر الله...» الحقائق الكلية هي المثل النورية العقلية، و

وقضائه، كما قال الله تعالى: «وإن من شيء إلا عندنا خزائنه، وما ننزله إلا بقدر معلوم» فالخزائن هي الحقائق الكلية العقلية، ولكل منها رقائق جزئية موجودة بأسباب جزئية قدرية من مادة مخصوصة، ووضع مخصوص، وزمان وأين كذلك؛ فالحقائق الكلية موجودة عند الله بالإصالة، وهذه الرقائق الحسية موجودة بحكم التبعية والاندراج؛ فالحقائق بكلياتها في وجودها العلوى الألهى لا ينتقل، وراققتها بحكم الاتصال والإحالة والشمول لساير المراتب تنزل وتمثل في قوالب الأشباح والأجرام، كما مر من معنى نزول الملائكة على المخلوق بأمر الله، والريقة هي الحقيقة بحكم الاتصال؛ وإنما التفاوت بحسب الشدة، والضعف، والكمال، والنقص، ألا ترى إلى عزرائيل وقيام حقيقته الكلية بين يدي الله؛ وحمله لأحد أركان عرش الله الأعظم؛ وعظم منزلته وحضرته لا يبرح عن مقامه ولا يتزحزح، ولكن رفاقته وجنوده بحكم إحاطته ونزلاته، وتصرفاته فيما تحته قائمة بأنفس الخلائق، فلكل نفس منفوسة رقيقة من حقيقته الكلية هي المباشرة لقبض تلك النفس؛ والمعمالة لأجلها على شاكلة عمله من جذب الأغذية، وتجريد العلوم من محسوساتها، وتجريد المحسوسات عن موادها الجزئية، وهو في مقامه الأصلي بين يدي الله تعالى لا يشغله شأن عن شأن. وكذلك الحقيقة الكلية الجبروتية من عالم أمر الله، واقفة بين يدي الله، وكل من كان في ذلك فهو مضاف إليه تعالى

راققتها هي شئونها الظلمية. ثم الدقائق التي تحويها تلك الكلمات التامة الصادرة من قلمه الشريف لاتنالها أيدي الأفكار البهيمية البهتة، وإنما رزقت بها الأذواق القدسية المؤيدة بنسائم حظائر القدس المسددة بالمعرفة الشهودية أيضاً؛ ولعل رسالتنا في المثل تجديك في حل بعض الرموز المثالية والله الهادي.

* قوله: «وحمله لأحد أركان عرش الله الأعظم...» لعل المراد بالعرش علمه التفصيلي أو وجوده المنبسط، فتدبر.

إذ لا يتشرف بتشريف هذه الإضافة إلا من كان من أهل القدس والتجرد، و حقيقة جبرئيل من هذا القبيل، و لذلك يتلقى من ربه ما ينزل بواسطة رقايقه الممثلة المتصلة بسائر من يتصل به باطنهم من نبي و رسول، وحيّاً كفاهاً و صراحاً، أو وارث و وليّ إلهاماً و تعليماً بأنواع التمثيلات و التعليمات، كما قال الله تعالى: «و ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا» و قال: «علّمه شديد القوى» فالشديد القوى إشارة إلى جبرئيل، و قواه إشارة إلى رقايقه الممثلة للأنبياء كتمثله في صورة دحية الكلبي للنبي (ص) و كذلك إسرافيل مع عظم وجوده عند الله، و حمله العرش على كاهله، و نفخه في الروح الكلّي الفلكي الجامع لتفاصيل أرواح الخلائق، يتولى النفخ الروحي التفصيلي بكلّ روح بواسطة رقايقه المتصلة بالأرواح الجزئية و هو في أفقه الأعلى بين يدي ربه لا يشغله شأن عن شأن، لأنّ عامله الذي فيه نحو وجوده الكلّي فوق عالم التغيرات الزمانية و التجددات المادية. و كذلك الميكائيل (ع) قائم بين يدي ربه عزّ و جلّ يتلقى منه ما صرف فيه من إنزال الفيث، و إعطاء الأرزاق في كلّ وقت و زمان، لتنزيل تنوّعات ما به يحصل أرزاق الخلائق من حجاب إلى حجاب إلى أن يظهر بواسطة ما صرف فيه من قوى عمّالة من الآدميين و غيرهم في تصوير أنواع الأرزاق البدنية، فرقايقه موصلة لذلك، و حقيقته الكلّيّة لم تبرح من مقامها، و لم تتغير عن حالها ولا يشغلها شأن عن شأن. و هكذا قياس جميع القوى المدركة و الحركة في أن لكلّ نوع منها مقامات متعددة متفاوتة في العلوّ و الدنوّ و الشرف و الخسة بعضها عقلي صرف، و بعضها مثالي، و بعضها حسّي، و بعضها جسماني صرف، و أكثر الناس أنما وقعوا في الأغلاط و الشبه العظيمة لعدم مراعاتهم حقوق كلّ مرتبة و مقام، و نظرهم إلى الأشياء بعين العوراء. مثال ذلك اختلافهم في فعل المصوِّرة؛ فطائفة نسبوا هذه الأفاعيل إلى قوة جسمانية عديمة الشعور؛ فأبطلوا حقّ الله و حقّ ملائكته المقربين، فعميت بصرهم اليمنى، و نظروا بالعين العوراء

إلى عالم الخلق دون عالم الأمر. و طائفة أخرى نسبوا أفعال المصوّرة من التشكيل و التخليق المتغير الفاسد المتجدد، و الهابط في مهوى النزول إلى ذات الله، فهؤلاء أبطلوا حقّ عباد الله، وعزلوا عن الأفعال من نصبهم الله لها فعصيت بصيرتهم اليسرى، و أرادوا أن ينظروا بالعين العوراء* إلى الحقّ دون الخلق، ففات عنهم الحق و الخلق جميعاً، إذا الخلق طريق إلى الحق، فمن أبطل الطريق، و ضلّ عن سواء السبيل؛ فكيف وصل إلى الحق؟ فلا جرم قد حشروا عُمى العينين مطلقاً بعد ما كان لهم قوة البصر و إمكان النظر، إذ لم ينظروا في آيات الله و حكمته، ولم يتفكروا في صنع الله و عنايته، فيكون حالهم يوم القيامة كما حكى الله بقوله: «ونحشره يوم القيامة أعمى قال ربّ لم حشرتني أعمى و قد كنت بصيراً، قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها و كذلك اليوم تنسى».

فصل (٨)

في الإشارة إلى تعديد القوى النفسانية** و مادونها على سبيل التصنيف و معنى التصنيف هاهنا أن هذه القوى لا يتميز بعضها عن بعض بفصول ذاتية كما في الأنواع النباتية و الحيوانية، بل امتيازها بعوارض إنسانية من

* قوله: «بعين العوراء» والصواب بالعين العوراء.

** قوله: «فصل في الإشارة إلى تعديد القوى النفسانية...» ناظر إلى الفصل الخامس من المقالة الأولى من نفس الشفاء (ط ١ من الرحلى، ص ٢٨٩، و نفس الشفاء بتصحيح الراقم و تعليقاته عليه، ص ٥٥). و لقوله «على سبيل التصنيف»، لا يخفى عليك أن تلك القوى ليست أصنافاً على معنى الصنف الحقيقي أيضاً، ولذا عبّر المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات بقوله «فكأنها أصناف»، فالصنف بمعناه الأوسع من ذلك كالقسم والشأن ونحوها؛ وللمحقق آقايين الخوانساري في تعليقاته على شرح الخواجة على الإشارات كلام آخر في المقام وهو أن التصنيف بمعنى المصادرة والوضع، وإن شئت تفصيل ذلك فراجع إلى تعليقاته عليه.

تقدم بعضها على بعض، و استخدام بعضها قبل بعض، و هذه القوى بمنزلة أجزاء النفس الإنسانية قبل أن صدرت و انبسطت عنها، و انفصلت في أجزاء البدن كل قوة في موضع يليق بها؛ فتتقسم النفس أولاً إلى أجزاء ثلاثة هي نفوس ثلاثة في مواضع أخرى: نفس نباتية موضعها الكبد، و نفس حيوانية موضعها القلب، و نفس إنسانية سلطانها في الدماغ. و هذه النفوس متعاقبة في الحدوث و البقاء؛ فالجزء النباى يحدث أولاً ثم الحيوانى ثم الإنسانى، و الأولان ينعدمان بفساد المزاج و بطلان الاستعداد، دون الجزء الإنسانى؛ فإنه يبقى في النشأة الآخرة؛ إذ ليس حدوثه بواسطة الاستعداد و تعديل المزاج بل هو أمر ربانى و سر سبحانى، و نسبته إلى الحق نسبة الضوء إلى المضيء بالذات، فالروح باق ببقاء الله كما ستعلم في مقامه.

والغرض هاهنا الإشارة إلى تقسيم القوى و ترتيبها.

فالإنسانية مخدومة القوى كلها، و هى تخدم العقول العالية كالعقل الفعال و الذى قبله، و الذى بعده و هو العقل المستفاد، و الذى يليه و هو العقل بالفعل، و يليه المسمى بالعقل بالملكة.

والحيوانية تخدم الإنسانية، و تستخدم الحيوانية النباتية، و لها ثلاث قوى كما مر القاذية، و المنمية، و المولدة.

والحيوانية أيضاً لها قوتان قوة محرركة، و قوة مدركة، و الحركة إما باعثة أو فاعلة، و الحركة الباعثة هى التى تسمى بالشوقية، و لها شعبتان أحدهما شهوانية، و الأخرى غضبية تخدمها الحركة الفاعلة، و هى تستخدم الأوتار و الرباطات المتصلة بالأعضاء المستخدمة للأعضاء؛ ففي خدمة الشهوة يجذب الأوتار إلى جانب المبدء و هو القلب، و في خدمة الغضب ترخيها و يدهدها إلى خلاف تلك الجهة للدفع.

و أما المدركة الحيوانية فتتقسم بقسمين: قسم يدرك من خارج، و قسم يدرك من داخل، و المدرك الداخلى ألطف و أشرف من المدركات الخارجية، و

هى بمنزلة القشور و النخالات له، و المدرك من داخل أيضاً ينقسم إلى مدرك الصور، و إلى مدرك المعاني، فمنها الحس المشترك، ثم الخيال و المصورة*، ثم المتصرف في الطرفين المسماة بالمتخيلة بالقياس إلى الحيوانية، و المتفكرة بالقياس إلى الإنسانية، ثم الوهمية ثم المحافظة، ثم الذاكرة و المسترجعة.

و أما النفس الإنسانية فتتقسم إلى عاملة و عالمة، فالعاملة هى التى بها تدبير البدن و كما لها فى أن تتسلط على سائر القوى الحيوانية، و لاتكون فيها هيئة إذ غايته انقهارية لهذه القوى بل تدبرها على حسب حكم القوة النظرية. و أما العاملة فهى القوة النظرية، و هى التى بسببها صارت العلاقة بين النفس و

* قوله: «ثم الخيال و المصورة...» الخيال و المصورة هما اسمان لخزانة الحس المشترك إلا أن الخيال كان على اصطلاح الحكماء، و المصورة على اصطلاح الأطباء فتبصر، ثم إن المصورة بهذا المعنى غير القوة المصورة التى تقدم البحث عنها فى إثباتها فى الفصل المتقدم و بينهما اشتراك لفظي، فافهم.

ثم إن الخيال الذى يثبت فى هذا الكتاب تجردها البرزخى ليست الخيال المصورة، أعنى خزانة الحس المشترك، بل هى الخيال بمعنى المتخيلة التى هى المتصرف، و هذه النكتة الأخيرة دقيقة جداً، فتدبروا فهم.

وقوله: «ثم المحافظة ثم الذاكرة و المسترجعة»: الذاكرة تتميز بالمتذكرة أيضاً و هى المحافظة باعتبار آخر، فراجع الفصل التاسع من النمط الثالث من شرح الخواجة نصيرالدين الطوسي على إشارات الشيخ الرئيس (ج ٢، ص ٢٢٤ بتصحیحنا و تحقیقنا و تعلیقاتنا علیه) و فى کلیات القانون (ص ١٥٠ من الطبع الناصرى) الذاكرة هى المتذكرة و المتذكرة هى المسترجعة. كما أن المتخيلة و المتفكرة هى المتصرف باعتبارین، و المتخيلة و المفكرة و المتذكرة هى الوهية بعينها باعتبارات، فراجع آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من نفس الشفاء (ص ٣٣٤ من الطبع الأول الرحلى المجرى، و نفس الشفاء بتحقیقنا و تصحیحنا و تعلیقاتنا علیه، ص ٢٣٣).

بين المفارقات لتنفعل عنها* و تستفيد منها العلوم و الحقائق، فالعامله يجب أن لاتنفعل عن قوى البدن. والعالمه يجب أن تكون دائمة التأثر عن المفارق، دائمة المراجعة إلى عالم الذكر المحكيم لتحصل لها ملكة الاتصال بالمبدء الفعّال. فصارت نسبة اتصالها إلى المبدء الفعّال، و الصورة المجردة بالفعل المطلق** بعد ما كانت بالقوة المطلقة، فكانت هيولانياً، ثمّ بالملكة عند حصول الأوليات، ثمّ بالفعل، لكنّها ليست تطالعها على اللزوم بل متى شاءت من غير كسب، و إذا كانت صائرة إياها متصلة بها مطابقة تلك الصورة في ذاتها أو ذات مبدءها المقوم إياها على الدوام يسمى عقلاً مستفاداً، و عنده يتمّ الجنس الحيواني بحسب كماله الإنساني البالغ إلى كلّ كمال و مرتبة، و هو رئيس سائر القوى*** و مخدومها، ثمّ العقل بالفعل و يخدمه العقلان المنفعلان العقل بالملكة و

* قوله: «لتنفعل عنها»، و قوله بعد ذلك: «متصلة بها...» إنّما هو محاشاة مع القوم في بادى الأمر، و يخالفهم في آخر الأمر كما هود أبه - قدّس سرّه - في هذا الكتاب العظيم، و مواضع ما ادّعيناها أكثر من أن تحصي. ثمّ إنّ راعى في هذا الفصل كلام الشيخ الرئيس - قدّس سرّه - في الفصل الخامس من المقالة الأولى من نفس الشفاء المعنونة بقوله: «في تعديد قوى النفس على سبيل التصنيف»، ولا يخفى عليك أن الانفعال والاتصال على رأى المشاء، و صاحب الأسفار في علم النفس قاتل بما فوق الانفعال و الاتصال، لأنّه قاتل بائحاد النفس مع العقل الفعّال وجوداً، و بفعل النفس في العلم في مرتبة، و في مرتبة أخرى له كلام و طور وراء هذا الطور كما حقّق في محله، فتبصر.

** قوله: «بالفعل المطلق» متعلق بقوله: صارت في جملة «فصارت نسبة الخ».

*** قوله: «وهو رئيس سائر القوى» الضمير راجع إلى قوله: «عقلاً مستفاداً»، أى العقل المستفاد هو رئيس سائر القوى و مخدومها. وقوله: «ثمّ العقل العملي» أى القوّة العاملة، و قوله: «فإن النظرى» أى القوّة العاملة يحدث بعده، و به يستعمل و يستكمل، أى العقل النظرى بالعملى يستعمل سائر القوى. و قوله: «والوهم يخدمه الذاكرة» أى تخدمه المحافظة. وقوله: «بعرضها الصور

العقل الهيلوفاني، ثم العقل العملى يخدم جميع هذه العقول؛ فإن النظرى يحدث بعده و به يستعمل و يستكمل. و العقل العملى يخدمه الوهم، و الوهم تخدمه الذاكرة، و جميع ما بعد الوهم مرتبة و ما قبله زماناً من التى يلى البدن يخدم القوة الحافظة و المتخيلة، ثم المتخيلة تخدمها قوتان محرّكة، و مدركة، فالقوة الشوقية تخدمها بالإتتمار لها، و القوة الخيالية تخدمها بعرضها الصور المخزونة فى المصورة المهيأة لقبول التفصيل و التركيب، و الحس المشترك يخدم جميع هذه القوى بقبوله ما يورده الجواسيس من كل جانب، و عرضه إياها على المتصرف ليركبها و يفصلها، و على الواهة لينظر فيها و يدرك معانيها. ثم الحس المشترك تخدم الحواس بتأدية ما حضر فى كل منها، و القوة الشوقية تخدمها قوتان الشهوية و الغضبية، و الشهوة و الغضب تستخدمان القوة المحركة فى العضل، و هى آخر درجات القوى الحيوانية بمعنى أنها مختصة بالحيوان. ثم النباتية تخدم الحيوانية و أولها المولدة، ثم الغاذية و المنمية تخدمان المولدة و الغاذية تخدمهما جميعاً. ثم القوى الطبيعية أعنى الجاذبة و الماسكة و الهاضمة و الدافعة تخدم القوى النباتية، لكن الهاضمة يخدمها الماسكة من جهة، و الجاذبة من جهة، و الدافعة من جهة، و الدافعة منها تخدم الجميع. ثم الكيفيات الأربع تخدم جميع القوى المذكورة من قبل؛ لكن الحرارة تخدمهما البرودة؛ فإنها إما أن تعد للحرارة مادة أو تحفظ ما أفاده الحرارة من التحليل، و تخدمهما جميعاً الرطوبة و اليبوسة، و هما آخر درجات القوى، و بعدها المادة القابلة للكل و هى القوة الإنفعالية الجسمانية التى تقوم بالصورة الجرمية المقدارية أولاً، ثم بغيرها إلى الغاية القصوى فى الاستكمال كمرتبة العقل الفعال؛ فيبتدئ الوجود

المخزونة فى المصورة» أى بعرضها الصور المخزونة فى الخيال الخ، و عبارة الشيخ هكذا: «بعرضها الصور المخزونة فيها الخ». وقوله: «ما يورده الجواسيس من جانب» فى نسخة مصححة: «ما يورده الجواسيس من كل جانب».

من أنزل المراتب النازل إليها من أعلى المراتب فيعود متدرجاً في الصعود إلى غاية ماهبط منها؛ فالوجود كدائرة تدور على نفسها فينعطف آخره على أوله كما قال تعالى: «كما بدأكم تعودون» وقال: «هو الذي يبدء الخلق ثم يعيده» فإذا شرع في الصعود وأخذ في الارتقاء يتحد بكل صورة يتلبس بها، فهذه القوى كلما ارتفعت تتحد ضرباً من الاتحاد والجمعية بعد ما كانت متكررة متفرقة كما أن العناصر تتحد مزاجاً واحداً والأخلاق تتحد عضواً واحداً والأعضاء تتحد بدنأً واحداً له ذات واحدة، وهوية نفسانية، وهكذا حتى يصير إنساناً كبيراً فيه كل الموجودات بحيث يرى فيه جميع الأشياء كأجزاء ذاته، وينكشف لك هذا المعنى زيادة انكشاف إذا نظرت إلى ذاتك مجردة عن الأغيار، فتراها عاقلاً مدركاً للكليات والمجزئيات، متوهماً حساساً سمياً بصيراً ذا شهوة وغضب، ومحباً وفرح وإرادة، وغير ذلك من الصفات التي لا تعد ولا تحصى، وقد عرفت أن الصورة قد تكون بسيطة، وقد تكون مركبة، وأن المادة قد تكون بسيطة، وقد تكون مركبة، لكن في المركب الموجودان يتحدان ضرباً من الاتحاد إذ مالا وحدة له لا وجود له، فالكثرة معلولة للوحدة لأنها مبدء الكثرة وأصلها ومرجعها وغايتها، فبالوحدة الإلهية قامت السماوات والأرضون، وبالوحدة النفسانية قامت البنية الحيوانية. ونحن إنما توصلنا إلى معرفة النفس وقوتها بالفعل، كما توصلنا إلى إثبات صور العناصر في الهيولى والأخلاق في البدن بأننا رأينا كيفيات وكميات في هيولى فعلنا أن صورها غيرها، ورأينا آثاراً مختلفة في البدن فاثبتنا أخلاقاً؛ فكذاك رأينا أفعالا نفسانية في بعض الأجساد فاثبتنا من جهتها أن لها مبادئ أخرى غير الأجسام وعوارضها. ثم توصلنا بواسطة تلك المبادئ وارتباط بعضها ببعض، واحتياج بعضها لبعض إلى أن لتلك المبادئ مبدءاً جامعاً هو بالحقيقة فاعل تلك الأفعال والآثار، وهو أصل حقيقتها، وصورة صورها، ونفس جميعها، وهوية كلها، ثم لاح لنا بواسطة أنها تدرك المعقولات وتحضر ذاتها و

تدرك هويتها أنها جوهر قدسى لا تقبل الموت و الفساد؛ فهي باقية عند الله محشورة مع الملائكة* و النبيين عليهم السلام إذا استحسنت علاقتها معهم، و حسن أولئك رفقاً.

فصل (٩)

في أن لكل بدن نفساً واحدة** و أن القوى التي أحصيناها تنشأ منها بل هي تفاصيل ذاتها و شروح هويتها

و اعلم أن جماعة من القاصرين لما رأوا في الإنسان آثار مبادئ طبيعية كالحرارة، والبرودة، والجذب، والدفع، والإحالة، و النضج، و غير ذلك مما يصدر مثلها من صور العناصر. و رأوا آثاراً أخرى نباتية كالتغذية، و التنمية، و التوليد، مما يصدر من نفوس النباتات. و رأوا آثاراً حيوانية كالحس، و التخيل، و الشهوة، و الغضب مما يصدر أمثالها من النفوس الحيوانية. ثم رأوا

* قوله: «محشورة مع الملائكة...» الملائكة على أنواع و أصناف و طبقات كثيرة، ولا يعلم جنود ربك إلا هو، من الملائكة العالين المقربين إلى ملائكة الأرض السفلى فافهم؛ و كذلك الأنبياء. قال عز من قائل: «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض (البقرة: ٢٥٤)»، «ولقد فضلنا بعض النبيين على بعض (الإسراء: ٥٦)». ثم المحشر معهم ليس بمعناه القربى الإضافي الصوري الذي من خصائص العالم المادى العنصرى، بل بمعنى تحويل ذات ذى الغاية في الغاية، فافهم.

** قوله: «في أن لكل بدن نفساً واحدة...» قال الله تعالى شأنه: «ما جعل الله لرجل من قلبين في جوفه» (الأحزاب: ٥). و في تفسير بيان السعادة للجنازى - ره - عن الإمام أمير المؤمنين على الوصى - صلوات الله و سلامه عليه - : «إنه لا يجتمع حبتان و حب عدوتان في جوف إنسان. إن الله لم يجعل لرجل قلبين في جوفه، فيحب بهذا و يبغض بهذا». و عن الصادق - عليه السلام - : «فمن كان قلبه متعلقاً في صلواته بشيء دون الله فهو قريب من ذلك الشيء بعيد عن حقيقة ما أراد الله منه في صلواته، ثم تلا هذه الآية».

فيه أفعالا وإدراكات منطقية، وحركات فكرية. فظنوا أن الإنسان مركب من صورة طبيعية، و نفوس ثلاثة أخرى نباتية، و حيوانية، و إنسانية، و من ارتقى من هذه الطائفة، و ارتفع عنهم في هذا الباب ارتفاعاً يسيراً رأى أن الإنسان هو النفس العاقلة، و سائر المقامات أمور عارضة لها من مبدء حدوثها إلى آخر دهرها حتى يكون البدن و قواه بالنسبة إليها كآلات ذوى الصنائع من حيث لا مدخل لها في حقيقتها و نحو وجودها بل في تسميم أفاعيلها؛ و ليس الأمر كما زعموه؟.

بل الحق أن الإنسان له هوية واحدة، ذات نشأت و مقامات، و يبتدئ وجوده أولاً من أدنى المنازل، و يرتفع قليلاً إلى درجة العقل و المعقول، كما أشار سبحانه «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» الى قوله: «إما شاكراً و إما كفوراً» ولو لم يكن للنفس مع البدن رابطة اتحادية لكرابطة إضافية شوقية كما زعم أنها كمن يعشق مجاوراً لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلماً للنفس ألماً حسياً لا كآلام عقلية أو وهمية، فالنفس الإنسانية لكونها جوهرأً قدسياً من سنخ الملكوت؛ فلها وحدة جمعية هى ظل الوحدة الإلهية، و هى بذاتها قوة عاقلة إذا رجعت إلى موطنها الأصلي، و هى متضمنة أيضاً لقوة حيوانية على مراتبها من حد التخيّل إلى حد الإحساس اللّمسى، و هو آخر مرتبة الحيوانية فى السفالة، و هى أيضاً ذات قوة نباتية على مراتبها التى أدناها الغذائية، و أعلاها المولدة، و هى أيضاً ذات قوة محرّكة طبيعية قائمة بالبدن كما قال الفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس: من أن النفس ذات أجزاء ثلاثة نباتية، و حيوانية، و منطقية.

* قوله: «لم يكن سوء مزاج...» جواب لولم يكن. و عبارة الكتاب على صورة الصواب هكذا:
 «لم يكن سوء مزاج البدن أو تفرق اتصاله مؤلماً للنفس ألماً حسياً لا كآلام عقلية الخ».
 ** قوله: «وهو آخر...» أى الإحساس اللّمسى هو آخر المرتبة الحيوانية فى السفالة.

لا بمعنى تركيبها عن هذه القوى لأنها بسيطة الوجود؟ بل بمعنى كمال جوهريتها وتمامية وجودها، وجامعية ذاتها لهذه الحدود الصورية، وهذه القوى على كثرتها؛ وتفتن أفاعيلها معانيها موجودة كلها بوجود واحد في النفس، ولكن على وجه بسيط لطيف يليق بلطافة النفس. كما أن معاني الأنواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة إياها* بعد ما ارتفعت عنده من حدّ المحسوسية إلى حدّ المعقولية. فكما يوجد في العقل جميع الأنواع الجسمانية توجد في العقل متحدة صائرة إياها** بعدما ارتفعت عنده من حدّ المحسوسية إلى حدّ المعقولية. فكما يوجد في العقل جميع الأنواع الطبيعية على وجه أرفع وأعلى؛ فكذلك توجد بوجود النفس جميع القوى الطبيعية والنباتية والحيوانية وجوداً نفسانياً أعلى وأرفع من وجوداتها في مواضعها الأخرى. وبالجملة النفس الآدمية تنزل من أعلى تجردها إلى مقام الطبيعة و مقام الحواس والمحسوس، ودرجتها عند ذلك درجة الطبايع والحواس؛

* قوله: «متحدة صائرة إياها...» كانت العبارة في النسخ التي عندنا هكذا: «صائرة إياه» بتذكير الضمير. وصائرة على هذا حال للمعاني والضمير راجع إلى العقل، وإن كان الضمير مؤنثاً فراجع إلى المعاني، وعلى الوجهين لابد من ارتكاب توسع في معنى العبارة. والصواب تذكير الكلمة أعنى صائراً وتأنيت الضمير، حتى تكون حالاً للعقل، أى العقل جاعلاً تلك المعاني بعدما ارتفعت عنده، أى ارتفعت المعاني إلى حدّ العقل من حدّ المحسوسية إلى حدّ المعقولية، فالظرف أعنى من حدّ المحسوسية متعلق بالحال أعنى صائراً، وصائراً بمعنى جاعلاً. بل الصواب تأنيث الكلمة على الحالية وعدم الضمير رأساً، فعينئذ يستقيم العبارة والمعنى بلا دغدغة، فتدبر.

** قوله: «نبات بالفعل» قال عزّ من قائل: «وأنبئها نباتاً حسناً» (آل عمران، ٣٧). وقوله: «الجماع له نوعاً...» الجماع صفة للفصل في قوله: «وكونه حيواناً بالقوة فصله المميز عنه...» و قوله: «حيوان بشري» أى والشخص حينئذ حيوان على صورة البشر بالفعل، إنسان نفساني بالقوة.

فيصير عند اللمس مثلاً عين العضو اللامس، وعند الشمّ و الذوق عين الشامّ و الذائق، و هذه أدنى الحواس. و إذا ارتفع إلى مقام الخيال كانت قوة مصورة، و لها أن يرتفع عن هذه المنازل إلى مقامات العقول القادرة فيتحّد بكلّ عقل و معقول. و أكثر المتأخرين من الفلاسفة كالشيخ و أتباعه لما لم يحكموا أساس علم النفس لذهولهم عن مسئلة الوجود و كما له و نقصه و مباديه و غاياته أنكروا هذا المعنى، و زعموا أن الأمر لو كان كذلك لكانت النفس متجزية، و لكان العقل الفعّال منقسماً حسب تعدد النفوس العاقلة، و لكان كلّ من نفوسنا يعلم ما يعلمه الأخرى من النفوس؟ و قد مرّ البرهان النورى الكاشف لحجب هذه المضائق و الشكوك بحمد الله عند كلامنا فى اتحاد العاقل بالمعقول.

فصل (١٠)

فى أن هذه المراتب من النفس بعضها سابقة فى الحدوث على بعض كما مرّ فالنفس الآدمية مادام كون الجنين فى الرحم درجتها درجة النفوس النباتية على مراتبها، و هى أتما تحصل بعد تغطى الطبيعة درجات القوى الجمادية، فالجنين الإنسانى نبات بالفعل^١، حيوان بالقوة لا بالفعل، إذ لا حص له و لا حركة. و كونه حيواناً بالقوة فصله المميز عنه عن سائر النباتات الجاعل له نوعاً مابيناً للأنواع النباتية، و إذا خرج الطفل من جوف أمه صارت نفسه فى درجة النفوس الحيوانية إلى أو ان البلوغ الصورى، و الشخص حينئذ حيوان

* قوله: «نبات بالفعل» قال عزّ من قائل: «وأنبتها نباتاً حسناً» (آل عمران، ٣٧). وقوله: «الجاعل له نوعاً...» الجاعل صفة للفصل فى قوله: «وكونه حيواناً بالقوة فصله المميز عنه...». وقوله: «حيوان بشرى» أى والشخص حينئذ حيوان على صورة البشر بالفعل، إنسان نفساني بالقوة.

بشرى بالفعل، إنسان نفساني بالقوة، ثم يصير نفسه مدركة للأشياء بالفكر و الروية مستعملة للعقل العملي، وهكذا إلى أو أن البلوغ المعنوي و الأشد الباطني* باستحكام الملكات والأخلاق الباطنة، و ذلك في حدود الأربعين غالباً، فهو في هذه المرتبة إنسان نفساني بالفعل، و إنسان ملكي أو شيطاني بالقوة، يحشر في القيامة إما مع حزب الملائكة، و إما مع حزب الشياطين و جنودهم، فإن ساعده التوفيق و سلك مسلك الحق و صراط التوحيد، و كمل عقله بالعلم، و طهر عقله بالتجرد عن الأجسام يصير ملكاً بالفعل من ملائكة الله الَّذِينَ هم في صفة العالمين المقربين، و إن ضلّ عن سواء السبيل و سلك مسلك الضلال و الجهال يصير من جملة الشياطين، أو يحشر في زمرة البهائم و الحشرات.

فصل (١١)

في طور آخر من تعدد القوى الانسانية على منهج أهل البصيرة قال بعض أهل العرفان إشارة إلى معنى قوله تعالى: «و ما يعلم جنود ربك إلا هو»: إنَّ الله تعالى في القلوب و الأرواح و غيرها من العوالم جنوداً مجتدة

* قوله: «والأشدّ الباطني...» والعبارة في نسخة: «والأشدّ المعنوي». و في نسخة أخرى: «والرشد الباطني». قال الله سبحانه: «ولمّا بلغ أشده آتيناها حكماً و علماً (يوسف، ٢٢)». «ولمّا بلغ أشده و استوى آتيناها حكماً و علماً» (الفصص، ١٥). و قوله جلّ و على في وصف العالمين: «أستكبرت أم كنت من العالمين (ص، ٧٦)». و في أوّل الباب الحادي و السّتين و ثلاثمئة من الفتوحات المكيّة كلمات عالية في العالمين، منها قوله: «و قد يريد بالعالمين الملائكة المهتمة في جلال الله الذين لم يدخلوا تحت الأمر بالسجود و هم أرواح ما هم ملائكة. فإنّ الملائكة هم الرسل من هذه الأرواح كجبرئيل و أمثاله - عليهم السلام - فإنّ الألوكة هي الرسالة في لسان العرب الخ».

لا يعرف حقيقتها وتفصيل عددها إلا هو. ونحن الآن نشير إلى بعض جنود القلب يعنى النفس الناطقة و هو الذى يتعلّق بغرضنا، وله جندان جنديرى بالأبصار و هى الأعضاء و الجوارح، و جند لا يرى إلا بالبصائر و هى القوى و الحواس، و جميعها خادمة للقلب و مسخرة له، و هو المتصرف فيها، و قد خلقت مجبولة على طاعة القلب لا يستطيع له خلافاً ولا عليه تمرداً، فإذا أمر العين للانفتاح انفتحت، و إذا أمر الرجل للحركة تحرّكت، و إذا أمر اللسان بالكلام و جزم الحكم به تكلم، و كذا سائر الأعضاء. و تسخر الأعضاء و الحواس للقلب يشبه من وجهه تسخر الملائكة لله تعالى؛ فإنهم جَبَلُوا على الطاعة لا يستطيعون له خلافاً، ولا يعصون الله ما أمرهم و يفعلون ما يؤمرون. و إنما افتقر القلب إلى هذه الجنود من حيث افتقاره إلى المركب و الزاد لسفره الذى لأجله خلق، و هذا السفر إلى الله و قطع المنازل إلى لقائه فلأجله جَبَلَت القلوب، قال تعالى: «و ما خلقت الجنَّ و الانس إلا ليعبدون»، و إنما مركبه البدن، و زاده العلم، و إنما الأسباب الموصلة التى توصله إلى الزاد وتمكّنه من التزود و العمل الصالح؛ فافتقر أولاً إلى تعهد البدن و حفظه من الآفات بأن يجلب إليه ما يوافق من الغذاء و غيره، و بأن يدفع عنه ما ينافيه و يهلكه من أسباب الهلاك، فافتقر لأجل طلب الغذاء إلى جندين باطن هو قوة الشهوة، و ظاهر* هو البدن و الأعضاء الجالبة للغذاء، فخلق في القلب جنود كثيرة من باب الشهوات كلّها تحت قوة الشهوة، و خلقت الأعضاء التى هى آلات الشهوة. و افتقر لأجل دفع المؤذيات و المهلكات إلى جندين باطن و هو قوة الغضب الذى به يدفع المهلكات، و ينتقم من الأعداء، و ظاهر و هو اليد و الرجل الذى يعمل به بمقتضى الغضب، و كل ذلك بأمر خارجة من البدن كالأسلحة و غيرها. ثم المحتاج إلى الغذاء إذا لم يعرف الغذاء الموافق لا ينفعه

* قوله: «وظاهر» أى إلى جند ظاهر و هو آلة الإدراك.

شهوة الغذاء و آله؛ فافتقر في المعرفة إلى جندين باطن و هو إدراك البصر و السمع و الذوق و الشم و اللمس. و ظاهر و هو العين و الأذن و الأنف و غيرها. و تفصيل وجه الحاجة إليها، و وجه الحكمة فيها مما يطول شرحه، و لا يحويها مجلدات كثيرة. فجملة جنود القلب يحصرها ثلاثة أصناف:

أحدها باعث مستحث إما إلى جلب المنافع النافع كالشهوة، و إما إلى دفع المضارّ المنافي كالغضب، و قد يعبر عن هذا الباعث بالإرادة.

والثاني هو المحرك للأعضاء إلى تحصيل هذه المقاصد، يعبر عن هذا الثاني بالقدرة، و هي جنود مبثوثة في سائر الأعضاء* لاسيما بالعضلات منها والأوتار.

والثالث وهو المدرك المتعرف للأشياء كالجواسيس، و هي مبثوثة في أعضاء معينة، فمع كل واحد من هذه الجنود الباطنة جنود ظاهرة هي الأعضاء التي أعدت آلات هذه الجنود، فإن قوة البطش** أنما يبطش بالأصابع، و قوة البصر أنما تدرك بالعين، و كذا سائر القوى. و لسنا نتكلم في الجنود الظاهرة التي هي الأعضاء فإنها من عالم الملك و الشهادة. و إنما نتكلم الآن فيما أيده من جنود لم تروها، و هذا الصنف الثالث و هو الإدراك من هذه الجملة تنقسم إلى ما أسكن المنازل الظاهرة و هي الحواس الخمس، و إلى ما أسكن منازل باطنة و هي تجاويف الدماغ، و هي أيضاً خمسة، فهذه أقسام جنود القلب.

و قال: أيضاً اعلم أن جندي الغضب و الشهوة قد تنقادان للقلب انقياداً تاماً فيعينانه على طريقة الذي يسلكه، و يحسنان مرافقته في السفر الذي هو بصدده، و قد يستعصيان عليه استعصاء بغى و قرّح حتى يملكانه و يستعبدانه، و فيه هلاكه و انقطاعه عن سفره الذي به وصوله إلى سعادة الأبد. و للقلب

* قوله: «في سائر الأعضاء» أى في جميعها و تمامها.

** أى الأخذ بسرعة.

جند آخر و هو العلم، والحكمة، و التفكير، و حقه أن يستعين بهذا الجند، فإنه حزب الله على الجندين الآخرين*، فإنهما يلتحقان بحزب الشيطان، فإن ترك الاستعانة به و سلط على نفسه الغضب والشهوة هلك يقيناً، و خسر خسراً مبيناً، و ذلك حال أكثر الخلق فإن عقولهم صارت مسخرة لشهواتهم في استنباط الحيل لقضاء الشهوة، و يجب أن تكون** شهواتهم مسخرة لعقولهم فيما يفترق إليه انتهى كلامه. و لعمرى إنه صدر من عين البصيرة و منبع التحقيق، و ربما عبره و أترا به عن القوى المدركة بالطيارة، و عن القوى المحركة بالسيارة، و ذلك لأن القوى المدركة أسرع وصولاً إلى مقاصدها و مدركاتها؛ بل ضرب منها أتى الوصول إلى المعلوم، و ضرب منها محض الإدراك بالفعل بلا قوة منتظرة، و هذا بخلاف القوى المحركة فإنها لا تخلو عن تراخي زمان و تجدد أحوال.

و اعلم أن كون نسبة القوى إلى النفس كنسبة الملائكة إلى الرب بما ذهب إليه كثير من أعظم العلماء، منهم صاحب إخوان الصفا حيث ذكر فيه: قال الملك الحكيم من الجن: كيف طاعة الملائكة لرب العالمين؟ قال: طاعة الحواس الخمس للنفس الناطقة. قال: زدني بياناً. قال: ألا ترى أيها الملك أن الحواس الخمس في إدراك محسوساتها و إيرادها أخبار مدركاتها إلى النفس الناطقة لا يحتاج إلى أمر و نهى، ولا وعد و لا وعيد، بل كلما همّت به النفس الناطقة بأمر محسوس امتثلت الحاسة لما همّت به، و أدركته و أوردته إليها بلا زمان، ولا تأخر، ولا إبطاء. و هكذا طاعة الملائكة لرب العالمين الذين لا يعصون الله ما أمرهم، و يفعلون ما يؤمرون. لأنه أحكم الحاكمين.

و اعلم أن النفس مادام كونها متعلقة بالبدن غير واصله إلى النشأة الكاملة العقلية لا تصرف لها إلا في القوى الحيوانية التي علمت أقسامها الثلاثة؛ و ما

* قوله: «على الجندين الآخرين» متعلق بفعل «يستعين».

** قوله: «ويجب أن تكون...» الواو حالية.

يتفرّع عنها من القوى المبتوثة في الجسم، و أما إذا كملت بالعلم والعمل فيطيعها الأكوان العقلية والروحانية والحسية كلّها طاعتها لملك الملوك*.

وقال الشيخ العارف صاحب الفتوحات** في الباب الحادى و الستين و ثلاثمئة حيث أراد بيان أن الإنسان الكامل خليفة الله، مخلوق على صورة الرحمان، بعد ما روى الحديث الإلهى لأهل الجنة من أنه ورد في خبر أهل الجنة أنه يأتي إليهم الملك فيقول بعد أن يستأذن عنهم في الدخول؛ فإذا دخل ناولهم كتاباً من عند الله بعد أن يسلم عليهم من الله، فإذا في الكتاب لكل إنسان مخاطبه من الحى القيوم إلى الحى القيوم، أما بعد فإني أقول للشئ كن فيكون، وقد جعلتك اليوم تقول للشئ كن فيكون. فقال(ص) فلا يقول أحد من أهل الجنة لشئ كن إلا و يكون بهذه العبارة***، فجاء بشئ و هو من أنكر

* قوله: «طاعتها الملك الملوك» طاعتها منصوبة مفعول مطلق لفعل فيطيعها.

** قوله: «و قال الشيخ العارف صاحب الفتوحات...» قد أفاد الشيخ الأكبر في ذلك الباب من الفتوحات في مقام كن بما لا مزيد عليه؛ وكذا قد أفاد في كتابه «الدرّ المكنون و الجوهر المصون في علم الحروف» ما هذا لفظه الشريف و عبارته اللطيفة: «اعلم أن منزلة بسم الله الرحمن الرحيم من العارف بمنزلة كن من البارى جلّ و علا، و من فاته في هذا الفن سرّ بسم الله الرحمن الرحيم فلا يطمع أن يفتح عليه بشئ»، و راجع في ذلك المطلب الأسنى إلى السؤال السابع و الأربعين و المائة من الباب الثالث و السبعين من الفتوحات المكيّة أيضاً حيث يقول: «ما تأويل قول بسم الله»؛ وكذلك إلى الفصل الإسحاقى من فصوص الحكم للشيخ الأكبر حيث يقول: «والعارف يخلق بهيمته ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمّة الخ». و إذا رزقت فهم أسرار هذه النكات العرشية ينكشف لك سرّ الانسان الكامل ولا يعسر عليك الكلام في شئون و سائط الفيض الإلهية بمذاخيرها، و الله سبحانه ولىّ التوفيق. ثم إن قول الشيخ في الفتوحات: «يدالله مع الجماعة» هو الهمّة، فالهم.

*** قوله: «بهذه العبارة...» متعلق بقوله: «وقال الشيخ العارف الخ». و العبارة كاملة بهذه

النكرات فعمّ. وغاية الطبيعة تكوين الأجسام و ما تحمله فليس لها العموم، و غاية النفس تكوين الأرواح الجزئية في النشئات الطبيعية و الأرواح من العالم فلم تعم، فما أعطى العموم إلا للإنسان الكامل حامل السر الإلهي، و كل ما سوى الله جزء من كل الإنسان، فاعقل إن كنت تعقل، فانظر في كل ما سوى الله و ما وصفه الحق به؛ و هو قوله: «وإن من شيء إلا يسبح بحمده» و وصف الكلّ بالسجود، و ما جعل لواحد منهم أمراً في العالم، و لا نهياً، و لا خلافة، و لا تكويناً عاماً، و جعل ذلك للإنسان الكامل، فمن أراد أن يعرف كماله فليُنظر في نفسه، في أمره؛ و نهيه؛ و تكوينه؛ بلا واسطة لسان و لا جارحة و لا مخلوق غيره، فإن صح المضآء في ذلك فهو على بينة من ربه في كماله؛ فإنه عنده شاهد منه أى من نفسه في أمره و نهيه و تكوينه بلا واسطة و هو ما ذكرناه، فإن أمر أو نهى أو شرع في التكوين بواسطة جارحة من جوارحه فلم يقع شيء من ذلك، أو وقع في شيء دون شيء ولم يعم مع عموم ذلك بترك الوسطة فقد كمل. و لا يقدح في كماله ما لم يقع في الوجود عن أمره بالواسطة؛ فإن الصورة الإلهية بهذا ظهرت في الوجود، فإنه أمر تعالى عباده على السنة رسله و في كتبه، و منهم من أطاع و منهم من عصى، و بارتفاع الوسائط لاسبيل إلا إلى الطاعة خاصة لا يصح ولا يمكن إبطائه قال (ص): يدا الله مع الجماعة، و قدرته نافذة، و لهذا لو اجتمع الإنسان في نفسه حتى صار شيئاً واحداً نفذت همته فيما يريد. و هذا ذوق أجمع عليه أهل الله قاطبة، فإن يدا الله مع الجماعة؛

الصورة: «هذه العبارة فجاء بشيء و هو من أنكر النكرات فعمّ». و قوله: «والأرواح من العالم» الواو حالية. وقوله: «و كل ما سوى جزء» العبارة كاملة هكذا: «و كل ما سوى الله جزء». و قوله: «من كل الإنسان» الإضافة بيانية. قوله «و وصف الكل بالسجود» و الصواب: فوصف الكلّ بالسجود. قوله سبحانه: «و لله يسجد من في السموات والارض». و قوله: «فمن أراد أن يعرف كماله...» ضمير «كمال» راجع إلى من.

فإنه بالمجموع ظهر العالم، والأعيان ليست إلا هو*، أنظر في قوله تعالى: «ما يكون من نهمى ثلاثة إلا هو رابعهم» انتهت عبارته في توضيح المقام الجمعى، والخلافة الإلهية للإنسان الكامل، والحمد لله الذى أوضع لنا بالبرهان الكاشف لكل حجاب و لكل شبهة سبيل ما أجمع عليه أذواق أهل الله بالوجدان. و أكثر مباحث هذا الكتاب مما يعين في تحقيق هذا المطلب الشريف الغامض، و غيره من المقاصد العظيمة الإلهية التى قصرت عنها أفكار أولى الأنظار إلا النادر القليل من الجامعين لعلوم المتفكرين مع علوم المكاشفين، و نحن جمعنا فيه بفضل الله بين الذوق و الوجدان، و بين البحث و البرهان، و لنعد إلى حيث فارقناه.

فصل (١٢)

في أن أول عضو** يتكون هو ماذا؟

اختلفت الأطباء و المشرّحون في هذا فزعم المشرّحون إن التشريح دلهم على أن القلب أول ما يتكوّن من الأعضاء.
و قال بقراط: إن أول ما يتكوّن هو الدماغ.
و قال محمد بن زكريا: إن ذلك هو الكبد.

و دليل المشرّحين المشاهدة، إذ لا يمكن إقامة البرهان في مثل هذه المطالب الجزئية، و ما ذهب إليه بقراط و محمد بن زكريا لا يقدح في ذلك لأن مبنى ما قالاه قياس ضعيف أو فاسد لا بممارسة التشريح فإن ابن زكريا زعم أن حاجة الجنين إلى القوة الغذائية و المنمية أقوى من حاجته إلى القوة الحيوانية و

* قوله: «و الأعيان ليست إلا هو» أى ليست إلا العالم.

** قوله: «فصل في أن أول عضو...» راجع المباحث الشرقية للفخر الرازى (ط هند، ج ٢، ص

النفسانية، و العضو المتولّى لهذا الأمر هو الكبد، وهو مقدم فى التكوّن. و ردّه الإمام الرازى بأن تكون الأعضاء متقدم على اغتذائها، و ذلك التكوّن إنما يتم بالقوة الحيوانية و الحمارّ الفريزى فمنعهما و هو القلب أولى بالتقديم.

أقول: ليس مراد المستدل أن الكبد كان يعطى الغذاء للأعضاء التى لم تتكوّن بعد؟ بل مراده أن المادة الحيوانية أول ما يوجد فيها من القوى هى النباتية سيّما الغذائية، ثم يوجد فيها بعد طى المراتب النباتية من جهة المبادئ القوى الحيوانية على التدرّج، ثم النفسانية. فالقياس يقتضى أن يكون المضغة التى فيها قوة التغذية و التنمية يتكوّن منها الكبد أولاً لأنه عندهم مبدء القوى النباتية، و الذى يتكوّن بعده هو القلب لأنه معدن القوى الحيوانية، و الذى يتكوّن بعدهما من الأعضاء هو الدماغ لأنه منبع قوى الإدراكات التى غاية القوتين الأوليين.

هذا إذا نظرنا إلى الترتّب الزمانى الطبيعى بحسب الإعداد من طريق استكمالات المواد؛ و هى من الأدنى إلى الأعلى و من الأخس إلى الأشرف.

وأما إذا نظرنا إلى الترتّب العلى و العلولى، و التقدم بالشرف و الوجود، فالمقدم هو الدماغ كما قاله البقراط ثم القلب؛ ثم الكبد؛ ثم سائر الأعضاء؛ بل المقدم هى الأرواح التى فى الثلاثة النفسانية أولاً؛ ثم الحيوانية؛ ثم الطبيعية؛ ثم الأعصاب؛ ثم الأوردة و الشرائين؛ ثم العضلات و الرباطات؛ ثم سائر الأعضاء البسيطة؛ ثم المركبة. و من علم تقدم القوى الآلية على النفوس المستعملة إياها فى الزمان، و تقدم النفوس على قواها بالذات سيّما الناطقة المتقدمة على الكلّ بالذات، و تأخرها عن الكلّ بالزمان لاعلى وجه الدور المستحيل؟ لأن القوة المتقدمة على النفس بالزمان المدة إياها غير القوة الفائضة منها بالعدد، و عيناها بالحقيقة. لا يتمعّب عن تقدم بعض الأعضاء كالكبد بالزمان على بعض متأخر عنه بالطبع كالدماغ.

و استدل على تقدم القلب بأنه* لاشك أن في المني روحاً كثيرة، وفيه الحرّ و الخثرة بما فيه من كثرة الهواء الحارّة، و لذلك يشتد بياضه، و اذا ضربه البرد الّذى هو أولى بالتجميد و التكثيف يزول خثورته و بياضه و يصير رقيقاً، و إذا كان كذلك فوجب أن يكون أول متكوّن منه هو الّذى أسهل، و الحاجة إليه أمسّ. و لا شك أن الروح أسهل تكوناً من العضو؛ فإنّ انقلاب الأجزاء الهوائية الموجودة في المني المنقذف إلى الرحم إلى الرّوح أسهل من صيرورتها عضواً، و الحاجة إلى تكون الرّوح لانبعاث القوة المصوّرة و اشتدادها أمسّ من الحاجة إلى العضو، فثبت أن تكون الروح قبل تكون العضو. ثمّ لا بدّ أن يكون لذلك الروح مجمع حاصر، لأنّه يمتنع أن يهمل الطبيعة أمر هذه الروح حتى يتحرك كيف اتفق؛ و ينمو كيف اتفق؛ فيجب أن يكون الجوهر الروحي أول ما يتكوّن و هو يجتمع في موضع واحد، و يحيط به ما هو أكثف الأجزاء من المني، و ليس لبعض الجوانب بأن يكون مجمّعاً لتلك الأرواح أولوية من الجانب الآخر؛ فلا بدّ أن يكون مجمّعها هو الوسط، و يكون سائر الأجزاء محيطة به كالكرة، و ذلك المجمع ليس هو الكبد لأنّ حاجة الأعضاء إلى الغذاء بعد تكوّنها كما مرّ في إبطال مذهب ابن زكريا فإذن ذلك المجمع هو الموضع الّذى استحكم مزاجه و هو القلب.

أقول: فيه نظر لأننا و إن سلّمنا أن أول ما يتكوّن من بخارية الأخلاط هو الروح، و أنّه أسهل وجوداً من الأعضاء، و أمسّ حاجة إليه منها، إلا أن الروح منه ما هو طبيعي قريب الشبه بما يوجد في الأجسام النباتية من

* قوله: «واستدل على تقدّم القلب بأنه...» المصنف في هذا الفصل ناظر كثيراً إلى ما في الفصل الأول من المقالة السادسة عشرة من الفن الثامن من طبيعيات الشفاء (ج ١ من الطبع الأول الرحلى المجبرى، ص ٥١٣)، فراجع. و قوله: «فيه الحرّ و الخثرة» الخثرة - بفتح الحاء - نفّيس الرقّة كما في صحاح الجوهري.

الأجزاء اللطيفة البخارية، و منه ما هو حيواني يختص بالمزاج الحيواني، و منه ما هو نفساني قريب الشبه بالأجرام الفلكية. فالذى يتكوّن منه أولاً في الحيوان هو الأرواح الطبيعية، و المجمع المحاصر لها المناسب إياها هو الكبد، ثم يضيف إليها الأجزاء الغذائية بالقوة الغذائية التي فيها؛ فيفتدى و ينمو و يتكامل فتزيد حاجتها حسب تكاملها في الجوهر و تزايدها في المقدار إلى منزل أعلى؛ و موضع أشرف و أقوى؛ فيضم إلى المجمع الأول في جانبه العالي الذي فيه قوة الحرارة يجمع آخر روحه أصفى و أقوى و أحرّ و أقبل للحياة و هو القلب، وهكذا يتولّد سائر الأعضاء بعضها للرياسة و بعضها للخدمة إلى أن يتمّ البدن بجميع ما فيه من القوى و الأعضاء كمدينة عامرة يتزايد أجزائها شيئاً فشيئاً فيحتاج إلى سلطان مطاع يخدمه الرعايا، و يخدم الرعايا المساكن و المنازل و الدواب و غيرها، و ربما كان وجود السلطان آخر في السعى و العمل، و أول في الفكر و الغاية.

فصل (١٣)

في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن*

قد أشرنا سابقاً إلى أن النفس الناطقة المدركة للمعقولات بالفعل أنما تحدث لمن تحدث في حدود الأربعين عاماً بحسب الغالب، و أما النفس المتميزة عن سائر النفوس الحيوانية باستعدادها للكمال العقلي، و وقت تعلقها فزعم الشيخ الرئيس في ذلك أن منى المرأة تصير ذات نفس بنفوذ قوة الذكورية فيه؛ فإن الروح يشبه أن يتكوّن** من نقطة الذكر و البدن من نقطة الأنثى فإذا صار ذلك

* قوله: «فصل في وقت تعلق النفس الناطقة بالبدن...» راجع المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٢٧٦). ثم إن المتأله السبزواري ذكر بحثاً سامياً و كلاماً نامياً في الأربعينيات في كتابه التبراس. فراجعه فإنه يفيدك في المقام إن شاء الله المفيض الوهاب (ط ١، ص ٨٧ - ٨٩)

** قوله: «فإن الروح يشبه أن يتكوّن...» ذلك كلام سام موافق لما يقتضيه سرّ القدر، كما قال

ذات نفس تحركت النفس فيه إلى تكميل الأعضاء، و تكون حينئذ النفس غاذية إذ لا فعل لها غير ذلك. ثم إذا استقرت فيها القوة الغاذية أعدت للنفس الحسية فيكون فيها قوة قبول النفس الحسية، و إن كانت الحسية في ذوات النطق و النطقية واحدة؛ لأن الأعضاء الحسية يتم معها و لا كذلك الغاذية و أعضائها. و أيضاً فأعضاء الحيوان لا يعمتها الحس و يعمتها الاغتذاء فلا يبعد أن تكون النطفة يحصل فيها الغاذية مستفادة من الأب، و الأخرى* تحدث من بعد. و يجوز أن تكون الغاذية ألقى جاءت من الأب تبقى إلى أن يستحيل المزاج استحالة ما، ثم يتصل به الغاذية الخاصة، كأن الاستفادة من الأب لا تبلغ من قوتها** أن يتم التدبير إلى آخره بل تفي بتدبيرها مدة ثم يحتاج إلى أخرى، كأن ما يؤخذ من الأب قد تغير عما عليه الواجب فليس من نوع الغاذية ألقى كانت في الأب و ألقى في الولد و لكن لم يخرج التغير به أن يعمل عملاً ما مناسباً لذلك العمل، و كيفما كان فإذا صار القلب و الدماغ موجودين في

عزّ من قائل: «الرجال قوامون على النساء» (النساء، ٣٤)... و بما أفاد العارف الرومي في المقام قوله:

آسمان مرد و زمین زن در خرد	آن چه آن انداخت این می پرورد
گر نه از هم این دو دلبر میزند	پس چرا چون جفت درهم میخزند

ثم إن كلام المصنف - رضوان الله عليه - : إني ما وجدت في كتبه هذه العبارة غريب جداً لأن عبارة الشيخ - قدس سره - المذكورة في الفصل الأول من المقالة السادسة عشرة من الفن الثامن من طبيعيات النساء (ج ١ من الطب الرحلى المحجری، ص ٥١٣) - إلى أن قال بعد إشارات لطيفة و لطائف قوية: فالجسد من الأنثى و الروح النفساني من الذكر الخ.

* قوله: «والأخرى...» أي غاذية المولود تحدث من بعد.

** قوله: «لا تبلغ من قوتها...» العبارة الصحيحة هكذا: «لا تبلغ من قوتها أن يتم التدبير إلى آخره بل تفي بتدبيرها مدة ثم يحتاج الخ».

الناطق تعلقت بها النفس النطقية و يفيض منها الحسية. أما النطقية فيكون غير مادية و لكنها لا تكون عاقلة؟ بل تكون كما في السكران و المصروع، و إنما تستكمل بأمور من خارج.

هذا ما نقله الفخر الرازي عن الشيخ و إني ما وجدت في كتبه هذه العبارة، ولا يبعد أن تكون مذكورة في شيء منها، وفيه مواضع أنظار حكمية: الأول أن استفادة المادة المنوية قوة غاذية من نفس متعلقة بيدن آخر غير صحيح سيمًا و كثيرًا ما يوجد النطفة باقية بعد فناء الأب و النفس؛ وغيرها من القوى المتعلقة بالأجرام لا يفعل فعلاً طبيعياً في غير بدنها و مادتها بل النطفة قد فاضت عليها من المبدء الفعال كمالات متعاقبة جوهرية، أولها كالصورة المعدنية و هي المحافظة للتركيب و المفيدة للمزاج. و ثانيها الصور النباتية، و بعدها الجوهر الحيواني، و هكذا وقع الاشتداد في الوجود الصوري الجوهرى إلى أن تجرد و ارتفع عن المادة ذاتاً، ثم إدراكاً و تدبيراً؛ و فعلاً و تأثيراً.

الثاني إن النفس الناطقة لو كانت بكما لها الذائق الأولى موجودة في أول تكون القلب و الدماغ لكانت ضائعة معطلة عن فعلها و كمالاتها اللاتقة بها من غير عائق خارجى مدة مديدة. و هذا مما أقيم البرهان الحكيم على نفيه، و ليس ذلك كحال السكران و المصروع؟ لأن السكر و الصرع من الأسباب و الموانع الخارجة عن جيلة النفس، و كذا النوم المانع لظهور الكمالات الموجودة بالفعل في ذات النفس، بل النفس إنما تصير ناطقة

* قوله: «بل النطفة قد فاضت عليها...» قد تقدمت إشارتنا إلى ذلك الحكم الحكيم في أواسط الفصل الأول من الباب الأول حيث قال: «فتكون تلك الصورة كأنها مرتفعة الذات عن سنخ المادة الخ». و قوله: «أولها كالصورة المعدنية...» أى أول الكمالات المتعاقبة الجوهرية كالصورة المعدنية الخ.

بحركة جوهرية وقعت في زمان طويل.

الثالث أن في غير الطريقة التي اخترناها يلزم وجود الآلة قبل مستعملها؛ كالغاذية مثلاً فإنها لاشك أنها من قوى النفس الناطقة فيما له تلك النفس، فإذا كانت موجودة قبل وجود النفس يلزم ما ذكرناه من المهدور. وأما على طريقتنا فالجوهر النفساني يتدرج في الاستكمال و يستلزم و يتضمن من القوى و الفروع ما كان يستلزمه و يتضمنه من قبل مع زوائد أخرى كمية و كيفية، و تلك القوى و الفروع متجددة بالعدد حسب تجدها في الشدة و الكمالية. و ما أحسن ما وقع من بعض الحكماء في التمثيل لحال النفس من مبادئ تكونها إلى غاية كماليتها و اتصالها بالعقل الفعال من أن العقل الفعال كنار تأثر عنها فحم بالحرارة*، و آخر بالتحرر و التجمر، و آخر بالاضاءة و الإحراق، فيفعل فعل النار و فعل الأولين، و كل ما وقع له الاشتداد يصدر عنه ما يصدر مما تقدم عليه. فهذا مثال مراتب آثار العقل في النبات و الحيوان و الإنسان، و كما أن النور الشديد يشتمل على مراتب الأنوار التي دونه، و ليس اشتماله عليها كاشتمال مركب على بسيط؟ ولا كاشتمال مقدار على أبعاضه الوهمية؟ بل على ضرب آخر، فكذلك الوجود القوى جامع لما في الوجودات الضعيفة التي

* قوله: «كنار تأثر عنها فحم بالحرارة...» التأثر بالحرارة مثال للنبات، والتحرر و التجمر مثال للحيوان، و الإضاءة و الإحراق مثال للإنسان. و المحقق الطوسي في شرحه على الإشارات أقر بهذا المثال في بيان كون النفس حادثاً جسمانية و بالاشتداد الجوهرى فى تجوهر ذاتها و استيفاء درجاتها ترتقى بقاءً إلى الروحانية على الوجه الذى ذهب إليه الحكماء المتألهون و الممارفون الشاعخون، و قد مضى الكلام فى ذلك فى الفصل الأول من الباب الثانى من هذا المجلد فى سفر النفس؛ و إن شئت فراجع العين الخامسة عشرة من كتابنا عيون مسائل النفس، و شرحه: شرح الصيون فى شرح العيون. و قوله: «كاشتمال مركب على بسيط» أى كاشتمال الكل على الأجزاء الفعلية.

دونه فيترتب عليه ما يترتب عليها، وهكذا يزداد الآثار باشتداد القوة و فضيلة الوجود. وربما أخرجه الاشتداد من نشأة دائرة إلى نشأة باقية فيصير ذاته من المفارقات عن الأجسام و علائقها؛ فيجعل من قبله خليفة متوسطة بينه و بين تدبير الأجسام كما يطول شرحه.

فصل (١٤)

في اختلاف هذه القوى*

قيل: غاذية كل عضو مخالفة لغاذية العضو الآخر بالنوع و الماهية و إلا لما اختلف أفعالها نوعاً، و كذلك القول في النامية و المولدة و الخوادم الأربع، و إنما هي متحدة بالجنس.

أقول: اختلاف الأنواع في الآثار القريبه الصادرة من القوة بلا واسطة و إن استدعى اختلاف تلك القوة إما عدداً أو نوعاً، و لكن الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة لا يستدعى اختلافها** نوعاً اختلاف تلك القوة لانوعاً ولا عدداً. ألا ترى أن المبدء القريب لكل فلك يخالف نوعاً للمبدء القريب لفلك آخر، ولكن إله كل فلك هو إله جميع الأفلاك، واحد لانظير له، فغاذية كل عضو و إن كانت مخالفة لغاذية العضو الآخر في الفعل و المهل، و لكن غاذية الشخص الواحد كزيد مثلاً واحدة بالحقيقة و المادة أعنى البدن، و الغاية و الفاعل أعنى النفس دون الآثار و الصوادر، و هكذا قياس سائر القوى و

* قوله: «فصل في اختلاف هذه القوى...» الفصل السابع من الباب الثاني من الفن الثاني من علم النفس من المباحث المشرقية للفخر الرازي في بيان مغايرة هذه القوى، فان شئت فراجع (طبع دار الكتاب العربي، بيروت، ج ٢، ص ٢٦٦).

** قوله: «لا يستدعى اختلافها» ضمير «اختلافها» راجع إلى الآثار البعيدة الصادرة عن القوة بواسطة.

الفواعل، و الفرض أن تعدد الآثار و المعلومات حقيقة و نوعاً لا يستلزم كلية* تعدد عللها و مبادئها كذلك بل قد تكون الوحدة و الكثرة من لوازم مقامات الوجود؛ فالنفس مع وحدتها تتضمن جميع القوى المدركة و الحركة المتخالفة نوعاً عند ما ظهرت في نشأة البدن، و هي متحدة عند ما كانت في النفس كاتحاد الحواس الخمس في الحس المشترك، و اتحاد المدارك كلها في العقل النظري، و كاتحاد القوى المحركة النباتية كالجذب والدفع و غيرها في القوة النباتية، و اتحاد جميع القوى المحركة المبتوتة في الأعضاء في القوة الباعثة الحيوانية، و العقل العملي في الإنسان.

فصل (١٥)

في اثبات القوة الحيوانية للإنسان

اعلم أن كل طبيعة لنوع من أنواع الموجودات مالم يستكمل شرائط النوع الأخس الأنقص الذي دونها و لم يستوف قواه و لوازمها لم تتخط به إلى النوع الأشرف الأتم. و هذه قاعدة كلية برهانية ذكرها الشيخ في بعض كتبه، و يستفاد من كتب المعلم الأول، فالطبيعة التي بلغت إلى حد الإنسانية و النفس الناطقة لابد من استيفائها لجميع الشرائط الحيوانية أصولها و فروعها حتى يبلغ إلى مقام الناطقة، فإذاً لابد في الإنسان من وجود القوة الحيوانية لكن لا على وجه** التفصيل و التحصيل بأن يكون في الإنسان قوة حيوانية بالفعل*** و قوة أخرى إنسانية، بل على الوجه الذي حققناه في الفلك من كون نفسه العقلية هي

* قوله: «لا يستلزم كلية...» أي لا يستلزم كلية تعدد عللها و مبادئها نوعاً، بل قد تكون الخ.

** قوله: «لكن لا على وجه...» أي لا على وجه التفصيل و التوزيع والانفraz بأن يكون في

الإنسان قوة حيوانية بالفعل و بشرط لا و قوة أخرى إنسانية الخ.

*** و بشرط لا.

بمعناها نفسه المنطبعة لا تغاير بينهما بالعدد بل بالمعنى والأثر، فالقوة الناطقة فيها بمعناها هي القوة الحيوانية التي بلغت حدَّ الناطقة كما قد كررنا الإشارة إليه، و المراد بها* القوة التي بها يستعد الأعضاء لقبول قوى الحس و الحركة.

واعلم أن الشيخ لم يتعرض لهذه القوة في كتبه الحكمية كالشفا و النجاة و غيرها و لكنه أثبتها في القانون**.

و جمهور الأطباء قائلون بها لأعلى وجه حققناه بل على أنها قوة منفصلة عن الناطقة موجودة بالفعل مغايرة إياه.

واحتجوا عليه*** بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانية، لأن ما فيه من العناصر المتداعية إلى الانفكاك إنما يبقى مجتمعة بقاها يجبرها، و ذلك القاهر ليس من توابع المزاج، لأن تابع الشيء لا يكون حافظاً عليه، فإذا فيه قوة متقدمة على مزاج العضو حافظة إياه عن التلاشي و الفساد، فالعضو المفلوج فيه قوة نفسانية و هي إما قوة الحس و الحركة الإرادية، أو قوة نباتية تفعل التغذية و غيرها، أو قوة أخرى غير هذين النوعين المذكورين لكن الأول باطل لأن العضو المفلوج ليس فيه قوة حس ولا حركة. و كذا الثاني باطل بوجهين: أحدهما أن قوة التغذية قد تبطل مع بقاء تلك القوة. و ثانيهما أن هذه القوة مفيدة لقبول الحس و الحركة لولا المانع؛ فلو كانت هذه القوة هي الغذائية و

* قوله: «و المراد بها...» الضمير راجع إلى القوة الحيوانية. و اعلم أن هذا البحث معنون في المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد الهند، ج ٢، ص ٢٧٧) والمصنف أعنى صاحب الأسفار ينسج على منواله في ورود البحث ثم يحقق حوله حق التحقيق كما أشرنا إلى ذلك غير مرة.

** قوله: «لكنه أثبتها في القانون» أقول: أثبتها في الفصل الرابع من التعليم السادس من كليات القانون (الطبع الناصري، ص ١٤٥).

*** قوله: «واحتجوا عليه...» أي واحتجوا على وجود هذه القوة بأن العضو المفلوج فيه قوة نفسانية الخ.

الغاذية موجودة في النبات؛ فيلزم أن يكون في النبات استعداد قبول المحس و الحركة. و التالي باطل، فالمقدم مثله، فإذا هذه القوة نوع آخر مفاير للقوى النفسانية و النباتية.

أقول: هذا الاستدلال مع قصوره عن إفادة هذا المطلوب مشتمل على الخلط والالتباس.

أما بيان القصور: فلأحد أن يقول إن القوة الموجودة في العضو المفلوج هي قوة نباتية غاذية.

قولهم: قد يبطل قوة التغذية مع بقاء تلك القوة.

قلنا: لانسلم بطلانها بل نقول: قوة التغذية باقية و إلا لسرع التحليل في العضو حتى زال في زمان قليل أكثر مقداره و ليس الأمر كذلك غاية الأمر أن لا يظهر أثر التغذية ظهوراً بيناً لمانع.

و قولهم: قوة التغذية موجودة في النبات و هي غير مفيدة لقبول المحس و الحركة.

قلنا: الغاذية التي في النبات مخالفة بالماهية للغاذية التي في الحيوان، كما أن الحيوانية التي في سائر الحيوانات مخالفة بالماهية للحيوانية التي للإنسان.

والسبب في ذلك على الوجه الكلى أن جهة القوة ينافي جهة الفعلية، فالصورة إذا قويت فعليتها و وجودها استكملت المادة بها و تمت ذاتها بتلك الصورة، فبطل استعدادها لقبول صورة أخرى لشدة وجود الصورة. و أما إذا كانت الصورة ضعيفة الوجود بين محوضة الفعلية، و صرافة القوة لم يمنع المادة عن قبول صورة أخرى فوقها، فالأول كما في العناصر حين بساطتها؛ فالتار الصرف لا تقبل صورة النبات و الحيوان، و كذا الأرض و الماء و الهواء. و أما إذا انكسرت كيفياتها و ضعفت سورة صورتها استعدت المادة لقبول صورة أخرى. فعلى هذا القياس القوة الغاذية التي في النبات لشدة فعليتها منعت عن قبول الحيوانية بخلاف الغاذية التي في الحيوان، فإنها لضعفها تقبل قوة أخرى

فوقها. وكذلك الإنسان لما كان ضعيف الحيوانية كما قال تعالى: «خلق الإنسان ضعيفاً» صارت حيوانيته خميرة لفطرة أخرى، و مادة قابلة لنشأة ثانية باقية. وأما بيان الخلط و الالتباس* فقد علمت أن القوة الحيوانية ليست إلا مبدء الحسّ و الحركة، فإن الحياة الحيوانية تنوط بمبدء هذين الأثرين فإذا لم يكن مبدؤهما موجوداً في العضو المفلوج بل قد بطل و انفسخ فكيف يحكم بأن القوة الحيوانية موجودة فيه مع بطلان هاتين القوتين؟ فالحق أن الموجود في العضو المفلوج من القوى النفسانية هي قوة التغذية، و من الأرواح هي الروح الطبيعي الذي يسرى من الكبد إلى سائر الأعضاء.

و أما القول بأن الموجود** هي قوة الحسّ و الحركة الإرادية لكن فعل الحسّ و الحركة الإرادية لم يوجد لما منع منع الفاعل الموجود عن فعله، و ذلك المانع هو مادة الفالج لأنها قد منعت عن أفعال قوى الحسّ و الحركة عنها، ولا تكون مبطلّة لذاتي القوتين.

فليس بشيء لأن هذه القوى جسمانية و المادة داخلة في تعيين وجودها، فإذا كانت موجودة و كان وجودها لا محالة في مادة صالحة لقبولها فكيف

* قوله: «وأما بيان الخلط و الالتباس...» فالمصنف - قدس سره - منكر لهذه القوة و يقول إن القوة الحيوانية هي التي يكون مبدءاً للحسّ و الحركة ولا يكون وراء هذه القوة قوة للحيوان.

** قوله: «وأما القول بأن الموجود...» ناظر إلى كلام الشيخ الرئيس في القانون حيث قال (ص ١٢٥ من كليات القانون، ط ١ من الحجري): «فإن في العضو المفلوج قوة تحفظ حياته حتى إذا زال العائق فاض إليه قوة الحسّ و الحركة و كان مستعداً لقبولها بسبب صحة القوة الحيوانية فيه، إنما المانع هو الذي منعه عن قبولها بالفعل». ثم اعلم أن عبارة الكتاب منقولة من المباحث المشرقية للفخر (ط هند، ج ٢، ص ٢٧٨) حيث عبر عبارة القانون بالصورة التي مذكورة في الكتاب فقال: «ولفائل أن يقول لم لا يجوز أن يكون العضو المفلوج وجدت فيه قوة الحسّ و الحركة الإرادية الخ».

صلحت تلك المادة لقبول وجودها ومنعت عن صدور فعلها؟

نعم لو قال أحد: بأن النفس الإنسانية ما دامت متعلقة بالبدن و هي تكون مبدءاً لجميع القوى النطقية و الحيوانية و النباتية و الطبيعية، لكن أجزاء البدن متفاوتة في قبول ذلك ففي بعضها يتعلق النفس بأكثر قواها كالدماغ و القلب، ففيه القوة الإدراكية و التحريكية الإرادية و النباتية كلها، و في بعضها يتعلق ببعض قواها كالطبيعية و شيء ضعيف من النباتية كالأظفار و الأسنان و العظام، و كذا يختلف تعلقها بالبدن في الأحوال؛ ففي حالة النوم و السكر الشديد يرتفع بأكثر قواها القريبة من أفقها عن البدن*، كالشمس إذا غربت في الأفق، و خفيت بجوهرها و ذاتها عن عالم الأرض، و بقي بعض أضوائها و أظلالها في وجه الأرض، إذ لو انقطعت بتمام قواها عن البدن* في النوم لبطل و مات البدن دفعة. ولو تعلقّت به بكليتها لصدر منها في النوم ما كان يصدر عنها عند اليقظة.

فقد علم من هذا أن وجودها لا يقتضي سراية قواها كلها في كلّ عضو من البدن، ولا في كلّ وقت. فالعضو المغلوج من شأنه أن يسرى فيه بعض قوى النفس كالطبيعية و النباتية دون الحيوانية. فظهر أن استدلالهم على وجود القوة الحيوانية من جهة العضو المغلوج ليس بصحيح، فالمصير في ذلك إلى ما أحكمنا بنيانه و أوضحنا تبيانته.

* قوله: «عن البدن» متعلق بـ «يرتفع».

الباب الرابع

من علم النفس في أحوال القوى المختصة بالنفوس الحيوانية التي منها مبادئ الإدراكات الظاهرة، و منها مبادئ الإدراكات الباطنة، و هي أشدّ قرباً من عالم الملكوت، و منها مبادئ الحركات الإرادية و هي أنزل درجة من مبادئ الإدراكات جملة و فيه فصول:

فصل (١)

في الإشارة الى تلك القوى و منفعة كل منها على الاجمال اعلم أن الله لما خلق من المواد الأرضية جوهر النبات الذي هو أكمل وجوداً من العناصر و الحجر و المدر و من الجواهر المعدنية كالحديد و النحاس و غيرها، لأنه خلق فيه قوة تجذب الغذاء من جهة أصله و عروقه التي في الأرض، و أعدّ له آلات و قوى هي خوادم له. أمّا القوى فقد مرّ ذكرها، و أمّا الآلات فهي العروق الدقيقة التي تراها في كلّ ورقة يغلف أصولها ثم ينشعب؛ ولا يزال يستدقّ إلى عروق شعيرية تنبسط في أجزاء الورقة حتى تغيب عن البصر. لكن لما كان النبات مع هذا الكمال الذي يفوق به على العناصر و المعدنية ناقص الخلق غير تامّ الوجود، ولا مستقلاً في وجوده، فإنه لو

أعوزة* غذاء يساق إليه و يماس أصله جفً و يبس و فسد، ولم يمكنه طلب الغذاء من موضع آخر، فإنَّ الطلب أتما يكون بمعرفة المطلب و بالانتقال إليه، و بقدر الطلب يكون المعرفة، و على قدر المعرفة يمكن الانتقال إلى المعروف به، و النبات عاجز عن ذلك فلو كانت فيه معرفة الطلب لكان معطلا وجودها فيه، و الله سبحانه أجلُّ من أين يخلق أمراً معطلا. و البرهان قائم على أن لا معطل في الكون، و لو فرض شعور في النبات لكان شعوره لا يتعدى عما جبّل عليه، فعناية الله تعالى تعلّقت بخلق ما هو أكمل وجوداً من النبات فأنعم على الحيوان قوّة الإحساس و قوّة الحركة في طلب الغذاء. فأول مراتب الحواس هي حاسة اللمس لأنَّ الحاجة بها أمس، و لهذا يعمُّ الحيوانات كلّها و يسرى في الأعضاء كلّها إلا نادراً، لأنَّ الحيوان الأرضي مركّب من عناصر متضادة الكيفيات الأولية قد اعتدلت و تصالحت و استقرت على كيفية واحدة بضرب من الوحدة، و صلاحه باعتدالها و فساده بانحرافها عن ذلك الاعتدال، فلا يتصور حيوان إلا و أن يكون له هذا الحس، لأنه و إن لم يحسّ أصلاً فليس بحيوان. و أنقص درجات الحسّ أن يحسّ بما يلاصقه** و يماسه، فإنَّ الإحساس بما يبعد منه إحساس أتم و أقوى، و هذا الحسّ*** تجده في كلّ حيوان حتى الدود الّتي في الطين فإنه إذا غرز فيها إبرة انقبضت للهرب لكان النبات يقطع فلا ينقبض إذ لا يحسّ بالقطع. إلا أنَّ الحيوان اللمسي كالديدان ناقص الحياة لا يقدر على طلب الغذاء من حيث يبعد عنه فافتقر في كماله إلى حسّ يدرك ما بعد عنه، فأفادت له العناية قوة الشم، لكنّه يدرك بها الرائحة و لا يدري أنها جاءت من أيّ ناحية فيحتاج إلى أن يطوف كثيراً من الجوانب،

* قوله: «لو أعوزة» أي لو فقد.

** قوله: «أن يحسّ بما يلاصقه» كما في اللمس.

*** قوله: «وهذا الحسّ» أي اللمس.

فربّما يعثر على الغذاء الذى شمّ ريحه، و ربّما لم يعثر فيكون فى غاية النقصان أيضاً لو لم يخلق فيه غير هذا؛ فخلق له البصر ليدرك ما بعد عنه، و يدرك جهته فيقصد تلك الجهة بعينها، إلا أنّه مع ذلك يكون ناقصاً إذ لا يدرك به ما وراء الجدار و المحجب فلا يبصر غذاءً يحجب عنه، ولا يبصر عدواً يحجب عنه. وقد لا ينكشف الحجاب إلا بعد قرب العدو فيعجز عن الهرب فخلق له السمع حتى يدرك به الأصوات من وراء الجدران عند جريان الحركات، و لأنّ الإنسان لا يدرك بالبصر إلا شيئاً حاضراً. و أمّا الغائب فلا يمكن معرفته إلا بكلام ينظم من حروف، و اصوات يدرك بحس السمع، فاشتدت الحاجة فينا إليه فخلق لنا ذلك و ميزنا بفهم الكلام عن سائر الحيوانات. و كلّ ذلك ما كان يغنيها ولا للحيوان لو لم يكن قوّة الذوق إذ يصل الغذاء فلا يدرك أنّه موافق أو مخالف فيأكله، و ربّما يكون مهلكاً كالشجرة يصبّ في أصلها كلّ ما يع ولا ذوق لها فتجتذبه و ربّما يكون ذلك سبب جفافها*. ثمّ كلّ ذلك لا يكفي لو لم يخلق فى مقدّم الدماغ إدراك آخر يسمى بالحس المشترك يتأدى إليه المحسوسات الخمس و يجتمع فيه، و لولاه لطال الأمر على الحيوان و يقع فى المهالك، فلنّ بعض الحيوانات كالقراش** و غيرها لفقد الحس الباطنى ربما يتهافت على النار مرّة بعد أخرى، و قد تأذى بها. و لو كان له تخيل و حفظ لما وقع الإحساس به أولاً لم يكن يعود إلى ما تأذى به مرّة. ثمّ مع ذلك ناقص لأنه لم يمكنه الحذر مما لا يدركه بالحس إذ ما لم يتأذ بشيء فلا يدرك أنّه مما يحذر منه؛ فخلق الله للحيوانات الكاملة كالفرس و غيره قوّة يدرك بها معنى جزئياً لا تدخل تحت حس و لا تخيل، و تلك القوّة هى الواهمة، فإنّ الفرس

* قوله: «و ربّما يكون ذلك سبب جفافها» كما إذا صبّ فى أصلها ماء النورة.

** قوله: «كالقراش» أى يروانه.

مثلاً يحذر من الأسد إذا رآه أولاً من غير أن يتأذى به، فلا يكون حذره موقوفاً على أن يحس به مرةً ويتأذى به. وكذا الشاة يرى الذئب أولاً فيحذره، ويرى الجمل والبقرهما أعظم منه شكلاً وأهول صورة فلا يحذرهما. وإلى الآن يشارك البهائم الإنسان في هذه الإدراكات. وبعد هذا يكون الترقى إلى حدود الانسانية فيدرك عواقب الأمور والأشياء التي لم يدخل تحت حسن ولا تخيل ولا توقم، ولا يقع الاقتصار في الحذر والطلب على العاجلة بل يحذر الشرور الآجلة، ويطلب الخيرات الآخرة، فميز الله الإنسان من بين الحيوان بقوة أخرى هي أشرف من الكل بها يدرك منافع الأمور ومضارها، وخيرات الآخرة وشرورها.

ثم أعلم أن الحيوان لو اقتصر فيه على خلق الحواس والمدارك لإدراك الموافق من الأغذية والأدوية وغير الموافق، ولم يخلق له ميل في الطبع وشوق في النفس إليه، أو إرادته إتياء في العقل يستحثه على الحركة إلى الموافق، أو مقابلات هذه^١ يستحثه على الحركة عن المخالف لكان البصر و سائر الحواس معطلة في حقه، فاضطر أن يكون له ميل إلى ما يوافقه يسمى شهوة، ونفرة عما يخالفه يسمى كراهة، ليطلب بالشهوة الملائم، ويهرب بالكراهة المناق. ثم هذه المرتبة من الميل والنفرة في جملة القوى المحركة وإن كفت في كمال وجود الحيوان بما هو حيوان؛ لكن لا يكفي في كمال وجود الإنسان الذي هو أشرف أنواع الحيوانات، إذ الشهوة والغضب سواء كان بحسب الشخص كشهوة الغذاء الموافق، أو بحسب النوع كشهوة الجماع والوقاع والغضب على ما يخالف ذلك لا يدعو أن إلا إلى ما ينفع ويضر في الحال، أما في المآل فلا يكفي هذه الداعية

* قوله: «فإن الفرس مثلاً...» الحيوان المعتلف يألف المعتلف، ويهرب عن المفترس بما آتاه الله

من إدراكه ذلك.

** قوله: «أو مقابلات هذه» عطف على قوله «ميل».

المسماة بالشهوة أو الغضب فخلق الله للإنسان داعية أخرى فوق الشهوة و الغضب مسخرة تحت إشارة العقل الهادى* بنور الله إلى العواقب الأخروية المعرف لحسن الثواب و قبح العقاب، و هذه الداعية هى المسماة بالإرادة. و قد يسمى عند بعض علماء الدين باعثاً دينياً، و هى التى خص الله بنى آدم بها، و أفردهم بها عن البهائم إكراماً و تعظيماً كما ميزهم بالعقل العارف بعواقب الأشياء، و هذه الإرادة تحت إشارة العقل كما أن الشهوة تحت إدراك الحس. هذا ما لخصناه من كلام بعض علماء الإسلام، و حاولنا أن نذكره فى هذا الفصل لجودة نظمه و حسن بيانه. و لنعد إلى ذكر أحوال الحواس على التفصيل.

فصل (٢)

فى اللمس و أحواله**

قد علمت أن الحيوان الأرضى لكونه حامل كيفية اعتدالية يحتاج إلى قوة حافظة إياه*** مدركة للجسم المحيط به كالهواء و الماء إنه مخالف ليحترز منه حتى لا يكون محرقاً إياه بجمرة، أو مجمداً ببرده، أو موافق ليطلبه، أو يسكن فيه فهو أقدم الحواس، و يشبه أن يكون الحاجة إلى اللمس لدفع المضرة أقوى. و

* قوله: «العقل الهادى...» الهادى و المعرف صفتان للعقل.

** قوله: «فصل فى اللمس و أحواله...» الفصل الثالث من المقالة الثانية من نفس الشفاء فى الحاسة اللمسية (ط ١ من الرحلى، ج ١، ص ٢٩٩، نفس الشفاء، بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه، ص ٩٣)، و إن شئت فراجع أيضاً المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط حيدرآباد هند، ج ٢، ص ٢٧٩).

*** قوله: «يحتاج إلى قوة حافظة إياه...» أى حافظة إياه عن الخروج عن الاعتدال. وقوله: «إنه مخالف له...» بدل عن الجسم، و ضمير «إنه» راجع إلى الجسم.

إلى الذوق للدلالة على المطعومات التي يستبقى بها الحياة أشد، لكن الحاجة إلى دافع المضرة لاستبقاء الأصل أقدم من الحاجة إلى المنفعة لتحصيل الكمال، ولأنَّ جلب الغذاء يمكن بمسائر الحواس، فظهر أنَّ اللمس أول الحواس و أقدمها؛ وأنه يجب أن يكون كلُّ البدن موصوفاً بالقوة اللامسة. والبرهان على ذلك أنَّ بدن الحيوان من جنس مادة الكيفيات الملموسة* وكذا جميع أعضائه، وعندنا أنَّ المدرك دائماً من جنس المدرك؛ فالَّذى يسرى في جميع البدن من قوة الحياة و الإدراك لا يمكن أن يكون غير مبدء الإدراك اللمسى، أمّا غيره فلا يمكن أن يكون سارياً في كلِّ البدن، مثلاً حامل القوة البصرية لا يمكن أن يكون سائر الأعضاء لكثافتها و ظلمتها، لأنَّ مدركات هذه القوة هي الأنوار، فمدركها لابد أن يكون متحداً معها بالماهية كما قررناه، وليست أعضاء البدن أنواراً لا بالفعل ولا بالقوة كالشفاف؛ فاستحال أن يكون نور البصر سارياً في تلك الأعضاء لأَنها كثيفة كدرة، وكذا قياس السمع و سائر الإدراكات الباطنة كالوهم و الخيال، لأنَّ البدن و أعضائه ليست موهومة ولا متخيَّلة لكونها مادية ولا تدخل هي** في عالم الوهم و الخيال، بل صورة أخرى مناسبة إياها كما يقع في إدراك الوهمي و الخيالي.

و من هاهنا يعلم أنَّ الواهمة و الخيال و المدارك الباطنة ليست مادية

* قوله: «من جنس مادة الكيفيات الملموسة» أى العناصر.

** قوله: «ولا تدخل هي...» أى ولا تدخل الماديات في عالم الوهم و الخيال. وقوله: «ومن هاهنا يعلم...» هذا أصل من الأصول الرصينة القمينة في الحكمة المتعالية من أنَّ الواهمة و الخيال و المدارك الباطنة ليست مادية موجودة في عضو كالدماع، كما أنَّ قاعدة اتحاد المدرك و المدرك العرشية ناطقة بذلك الحكم الحكيم، و كتابنا العليّنى في اتحاد العاقل بمعقوله بالفارسية لسان صدق في ذلك الأمر المبرم و أنترابه في ثلاثة و عشرين درساً.

گر مطرب حریفان این یارسی بخواند در رقص و حالت آرد زندان باصفا را

موجودة في عضو كالدماغ كما هو المشهور، لما مهّدناه من قاعدة اتحاد المدرك والمدرك. وأما سائر الحواس الظاهرة غير اللمس كالذوق والسمع والشمّ والبصر، فهي وإن كانت مادية لكنها ليست كاللمس سارية في جميع البدن، لأن بعضها كالسمع والبصر في غاية اللطافة فيجب أن يكون موضعه جزءاً لطيفاً شفافاً أو نحوه مناسباً لما أدركته القوة، وليس كل عضو جزءاً لطيفاً. وبعضها كالذوق والشمّ وإن لم يكن يمتلك اللطافة لكنها لطيفة أيضاً، لأن حامل مدركاتها ليست أجساماً كثيفة صلبة بل إمّا بخارات* وإمّا أجسام رقيقة، وليس كل عضو مناسباً لأن يكون موضوع الرائحة والطعم؟ بل بعض الأعضاء كباطن الخيشوم للمشموم، وجرم اللسان للمطعم. وهذا بخلاف اللمس فإن جميع الأجسام سواءً كانت صلبة أو رخوة كثيفة أو لطيفة قابلة لأن تقوم بها قوة اللمس و يتعلّق بها إدراكه، فإنّ هذا الإدراك أنما يحصل بمماسّة السطوح و مصاكّتها.

و من الناس من زعم أن قوة اللمس أنواع أربعة: الحاكمة بين الحار والبارد، و الحاكمة بين الرطب واليابس، و الحاكمة بين الصلب واللين، و الحاكمة بين الأملس والخشن.

و زاد بعضهم الحاكمة بين الثقيل والخفيف؛ فيكون خمس أنواع. و قد مرّ وجه الانحلال لما ذكروه.

و اعلم أن من خواص كلّ قوة حسّاسة أن يكون حاملها وإن كان من

* قوله: «بل إمّا بخارات» كما في الشم؛ وإمّا أجسام رقيقة كما في الذوق. وقوله: «وهذا بخلاف اللمس» أي لم يكن هذا النحو من اللطافة و كان ناقصاً بالإضافة إلى ما عداه. وقوله: «فإن هذا الإدراك...» دليل على أخسّية القوة الالامسة وكونها مخالفة للقوة الباصرة والسامعة وغيرهما، وقوله: «بمماسّة السطوح...» بمعنى إعدادها للإدراك.

جنس ما تدركه خالياً في ذاته عن صورة الكيفيات التي أدركتها القوة حتى ينفعل عن تلك الصورة، فإن آلة الإدراك ما لم يتكيف بكيفية المدرك لم يقع إدراك القوة بصورة تلك الكيفية، وإن كان الحاصل في الآلة غير الصورة الحاضرة للقوة، لأن هذه خارجية مادية، وتلك ذهنية إدراكية، فإن المدرك للحرارة و البرودة مثلاً يجب أن لا يكون موصوفاً بهما، فيرد الإشكال في باب اللمس؛ لأن العضو اللامس غير خالية عن هذه الكيفيات اللمسية، لكننا نقول: هذه القاعدة لا تقتضى أن لا يكون لمحل الإدراك حظاً أصلاً من جنس ما يدرك، بل يقتضى أن يكون خالياً عن نوع ما يدركه و عن ضده. و المعتدل الفاتر الكيفية المتوسطة بين الأطراف لقصورها و ضعفها بمنزلة الخالي عن الأنواع كالماء الفاتر؛ فإنه كاللاحار و اللابارد، و لهذا يقبل كلا من الطرفين بسرعة، فالأقرب إلى الاعتدال أشد إدراكاً.

و لك أن تقول: إنا لا نعرف كون البهائم مدركة للمحسوسات و شاعرة بها إلا لأجل طلبها ما يلائمها، و هربها عما ينافرها حتى الحيوانات الناقصة كالإسفنجيات** و الأصداف، فإنها تتحرك حركات انقباض و انبساط بالإرادة.

* قوله: «وإن كان من جنس ما تدركه خالياً...» اعلم أن كل مادة مشابهة مع صورتها في التجرد و عدمه فالمادة الخارجية لا يحلها إلا صورة طبيعيتها، و المادة العقلية أى العقل الحيواني لا يقوّمها إلا الصور العقلية و العقل بالفعل، و المقام يتضمن مسائل: الأولى هذه المشابهة المذكورة حيث قال: إن حامل كل قوة كان من جنس ما تدركه. الثانية خلو الحامل عن صورة الكيفيات التي تدركها حتى تنفعل عن تلك الصورة. الثالثة التحقيق في معنى الخلو حتى لا يرد الإشكال في اللامس، لأن العضو اللامس غير خالية عن الكيفيات اللمسية، فتبصر.

** قوله: «كالإسفنجيات...» ناظر إلى كلام الشيخ في الفصل الثالث من المقالة الثانية من نفس الشفاء (ط ١ من الحجرى الرحلى، ج ١، ص ٢٩٩)، و ص ٩٥ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه) حيث قال: «و أمّا ما يمتثلون هم به من الأصداف و الإسفنجيات و غيرها فإننا نجد

و لولم نشاهد منها هذه الحركة لم نعرف أنَّ لها قوَّة اللمس. فإذا كان الأمر كذلك و قد وجدنا مثل ذلك في العناصر و النباتات فإنَّ الأرض يهرب عن العلوِّ إلى السفل على طريقة واحدة، و النار تهرب من السفل إلى العلوِّ على طريقة واحدة، فإذا حاولت النار الصعود فإن عارضها في صوب حركتها معارض رجعت عنه إلى سمت آخر بل إلى السفل، و صعدت من الجوانب التي لا ممانع فيها. و كذا النبات لو صادفه مانع عن سمت نموِّه و حركته انحرف عنه إلى جهة أخرى، و يميل أيضاً من جانب الظل إلى جانب ضوء الشمس.

و أيضاً الشجر النابت بقرب النهر يمتد إلى جانب الماء شعب أصوله ليسهل وصول الماء إليه ليجذبه، إلى غير ذلك من الحركات لطلب الملائم و الهرب عن المنافر، و كل ذلك يدل على شعورها بالملائم و غير الملائم.

و أيضاً ما ذكرتم من أنَّ الحيوان لما كان بدنه من مادة مصوَّرة بصورة من باب أوائل الكيفيات، و صلاحه باعتدالها؛ و فسادها بضدِّها؛ فلا بدَّ له من قوة حافظة إياها؟ تدركه لما يلائمها و ينافرها حتى يطلب بها الأول، و يهرب عن الثاني. و هذا الوجه جار في النبات أيضاً بل في الجماد و العناصر، لكننا نجيبك بعد تمهيد أنَّ الإدراك عبارة عن وجود صورة حاضرة عند موجود وجوده لنفسه، و

للأصداق في غلفها حركات انقباض و انبساط و التواء و امتداد في اجوافها و إن كانت لا تتفرق أمكنتها، و لذلك يُعرف أنها تحسُّ باللموس، فيشبه أن يكون كلِّ ماله لمس فله في ذاته حركة ما إرادية إمَّا لكلَّيته و إمَّا لأجزائه.

و قال بعض أهل اللغة: اسفنج حيوان بحري يتكوَّن فيه ولا يتحرَّك لعدم شعوره. انتهى. و قال المروى في بحر الجواهر: اسفنج جسم بحري رخو متخلخل كاللبد، و عامة القرس يقولون إنه ابر مردم. و إذا ألقى في الماء نشفه و حمل منه قريباً من حبشه، و هو جسم خفيف يميل إلى السواد غالباً ينبت في صخور السواحل، و منهم من يظنُّ أنه حيوان لا تقباضه و تجتمه إذ لبس، انتهى.

أنَّ الموجودات المادية السارية فيها لاحتضورها في نفسها* فكيف لما يدركها؟
فنقول: أما العناصر الكلّية فهي لكونها واقعة تحت التضاد غير باقية الوجود بل
متجددة سائلة**، و شرط بقاء الحياة في شيء خلوه عن الضدّ، وإلا فأصل الجسميّة
غير مانعة عن قبول صورة وحدانية تقبل الحياة بشرط خلوها عن الضدّ كالأفلاك؛
فإنها لخلوها عن التضاد والتفاسد قبلت الحياة النطقية. و أمّا النبات فلكون التضاد فيه
غير شديد بل سورة المتضادات فيه مكسورة فليس يبعد أن يكون لقوّته شعور ضعيف
بما يلائمه، كيف و عندنا أن الوجود مطلقاً عين العلم والشعور مطلقاً، ولهذا ذهب
العارفون الإلهيّون إلى أنَّ الموجودات كلّها عارفة برّبها ساجدة له، كما دل عليه
الكتاب الإلهي، لكنّ الوجود إذا خلص عن شوب العدم والظلمات يكون الإدراك به و
له على التمام، و وجود الماديات ممزوج بالظلمات والحجب، مغفور في الأعدام و
التقائص، و بقدر ارتفاعها و ارتباطها بالمبادئ العقلية والنفسية المجرّدة عن المواد
الأعدام يكون وصولها إلى مقام الحياة والإدراك، و يشبه أن تكون النفوس النباتية مع
كونها صوراً منغمرة في المواد هي أقرب مناسبة إلى عالم الملكوت من صور العناصر
والمعادن، لانكسار هذه الكيفيات المتضادة في النبات دون العناصر والمعادن، و لأجل
ذلك يظهر في النبات شيء من آثار الحياة دون هذه الأجسام.

فصل (٣)

في الذوق*** و فيه مباحث

منها أنَّ الذوق أعمّ الخمسة بعد اللمس للحيوان، و أشبه القوى بها فهو

* قوله: «لا حضور لها في نفسها...» و ذلك لأنّ وجودها ليس لنفسها بل لموادها.

** قوله: «هل متجددة سائلة...» و ذلك لانتقال كل منها بالآخر لمكان تجاورها.

*** قوله: «فصل في الذوق...» راجع المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٢٨١،

و ط دارالكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج ٢، ص ٢٩٣). وقوله: «وأشبه القوى بها» أي باللمس.

و قوله: «كان الإدراك أقوى» أي كان الإدراك للمذوقات أقوى.

ثاني اللمس لأنه أيضاً شعور بما يلثم البدن ليطلب، و لهذا إذا اشتدت الحاجة إلى الغذاء كان الإدراك أقوى. و الذوق أيضاً مشروط باللمس، لكنه لا يكفي فيه الملاقاة بالسطوح لما مر، بل لابدّ من نفوذ ذى الطعم في جرم آلة الذوق و هو اللسان، إما بذاته* أو بواسطة الرطوبة اللعابية المنبعثة عن اللسان ليقبل الطعوم، و لابدّ أن تكون تلك الرطوبة عديمة الطعم لتؤدى الطعوم إلى الآلة بصحة؛ و إن خالطها طعم كما يكون للمرضى لم تؤد بصحة.

والحق أن آله أيضاً يجب أن تكون إمّا عديمة الطعم مطلقاً، أو ضعيفة الطعم جداً حتى يصح لها التكيّف بكيفية ما يتأدى إليها من الطعوم و يقع بها الإدراك، ولا يكفي لحصول هذا الإدراك تكيّف الرطوبة اللعابية بالطعم؟ ولا ملاقات المطعوم؟ لأنّ الخارج عن البدن لا يمكن أن يكون موضع شعور النفس؛ إذ العلاقة الطبيعية غير حاصلة للنفس إلا بالقياس إلى البدن و قواه لا إلى ما يخرج عن تدبير النفس و تصرفها، و النفس تتحد بقواها و آلتها ضرباً من الاتحاد، و لأجل ذلك كان وجود الشيء فيها** بعينه وجوده للنفس. والإدراك عبارة عن وجود الشيء للمدرك فلا جرم يشعر النفس بوجود ما يتكيّف به البدن و قواه دون ما خرج عنها.

و منها أن هذه الرطوبة هل تتوسط في إيصال أجزاء ذى الطعم بأن تختلط معها و تفوص معها في اللسان حتى يحسّ القوة بالطعم؟ أو تتكيّف بتلك الطعوم

* قوله: «إما بذاته» متعلّق بالنفوذ.

** قوله: كان وجود الشيء فيها... ضمير «فيها» راجع إلى القوى و آلتها في قوله: والنفس تتحد بقواها و آلتها.

و تؤذيها من غير مخالطة بتلك الأجزاء؟ فعلى الأول لا فائدة فيها* إلا كونها بدرقة مسهلة لوصول الطعوم، و يكون المحسّ بلامسة ذى الطعم من غير واسطة. و على الثانى يكون الملاقى المحسوس بلا واسطة هو الرطوبة. و كلا الوجهين محتمل. و على كلّ حال لا يبقى بين الحاسّ و المحسوس متوسط. و منها يجب أن تعلم أن المذوق** فى الحقيقة ليس الكيفيّة الطعميّة الّتى تقوم بالجسم المطعوم؟ و لا الّتى تقوم بالرطوبة اللعابية على القول بتكيّفها؟ و لا الّتى تقوم بجرم اللسان مع وجوب تكيف الآلة بكيفيّة المحسوس كما مرّ بيانه؟ بل الصورة الذوقية الّتى تقوم بقوة الذوق، و نسبة تلك القوة إلى صورة المذوق كنسبة المادة إلى الصورة، و كنسبة العقل بالقوة إلى العقل بالفعل. و هكذا الحال فى سائر الحواس من أن المحسوس بالحقيقة هو الصورة الجزئية الحاصلة للنفس بواسطة القوة الحاسّة حتى الإبصار كما ستعلم.

و منها أن قوة الذوق واحدة. و قيل: ما بال الحكماء القائلين بتعدد قوة اللمس لتعدد الملموسات، حيث لم يجعلوا قوة الذوق متعددة لتعدد المذوقات؟ و ربما يجاب بأنهم أنما أوجبوا أن يكون الحاكم على نوع واحد من التضاد قوة واحدة بها الشعور و التميّز، و الطعوم و إن كثرت إلا أن فيما بينها مضادة واحدة. و أما الملموسات فليست فيما بينها مضادة واحدة، فإنّ بين الحرارة

* قوله: «فعلى الأول لا فائدة فيها» ضمير «فيها» راجع إلى الرطوبة.

** قوله: «و منها يجب أن تعلم أن المذوق...» إشارة إلى اتحاد الإدراك الذوقى و مدركه و المدرك بالذات الذى هو بالحقيقة الصورة الذوقية. و قوله: «كنسبة المادة و الصورة» إشاره إلى الطريق الذى سلكه قرفوريوس فى اتحاد المدرك و المدرك كما مرّ فى المسلك الخامس (أى المرحلة العاشرة) فى اتحاد العقل و المعقول. و هذه الأبحاث بالتفصيل و الاستيفاء تجدها فى كتابنا الفارسى الموسوم بـ «اتحاد عاقل و معقول» و الله يهدى إلى سواء السبيل، و سيأتى سلطان البحث عن ذلك فى الفصل الثانى عشر من هذا الباب أيضاً.

والبرودة نوعاً واحداً من المضادة غير النوع الذى بين الرطوبة و اليبوسة.

فصل (٢)

فى الشم

و هو ألطف من الذوق كما أن الذوق ألطف من اللمس، و هذه الثلاثة أكشف المشاعر و أغلظها، و مدركات هذه القوة هى الروائح بملاقات الهواء المتكثف بها للخيشوم، فالشم أيضاً يحصل باللماسة. فهذه القوة أيضاً تشبه باللامسة، فكأنها ضرب من اللمس و نسبتها فى اللطافة إلى الذوق كنسبته فيها إلى اللمس.

و من مباحث الشم أن الهواء المتوسط هل يتكثف بكيفية ذى الرائحة، و تؤدى بها إلى الخيشوم؟ أو يختلط بأجزاء لطيفة من ذى الرائحة فيتصل تلك الأجزاء إلى آلة الشم فيدرك رائحة الأجزاء من غير أن يكون رائحة للهواء؟ و إلى كل من الطريقين ذاهب.

و احتج الذاهب إلى الثانى بأنه لو لم يكن كذلك لما كانت الحرارة مهيبة للروائح بسبب ذلك والتبخير^١. و لما كان البرد يخفيها، و معلوم بأن التبخير يذكى الروائح.

و أيضاً ترى التفاحة تذبل من كثرة الشم فدل ذلك على تحلل أجزاء ذى الرائحة.

واحتج الآخرون بأنه لو كانت الروائح التى تملأ المحافل أنما يكون بسبب تحلل شيء و جب أن يكون الشيء ذو الرائحة ينقص وزنه و يصغر حجمه.

* قوله: «فصل فى الشم...» مباحث هذا الفصل منقولة من المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط

حيدرآباد هند، ج ٢، ص ٢٨٢).

** قوله: «بسبب ذلك والتبخير» و هما الموجبان لانتشار الأجزاء.

و احتجوا أيضاً بأننا نبخّر الكافور تبخيراً يأتي على جوهره كله؛ فيكون معه رائحة تنتشر انتشاراً إلى حد و يمكن أن تنتشر تلك الرائحة في أضعاف تلك المواضع بالنقل و الوضع في جزء جزء من ذلك المكان بل في أضعافه؛ فيكون مجموع الأبخرة التي تتحلل منه في جميع تلك البقاع التي تزيد على السبعة المذكورة أضعافاً مضاعفة للذي يكون حاصلًا بالتبخير أو مناسباً له، فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريباً من ذلك النقصان أو مناسباً له، فيجب أن يكون النقصان الوارد عليه في ذلك قريباً من ذلك النقصان أو مناسباً له لكن ليس الأمر كذلك؟ فثبت أن للاستحالة مدخلا في هذا الباب.

و الحق أن كلا المذهبين صحيح محتمل.

و من الناس من زعم* أن إدراك الشم يتعلق بالمشموم حيث هو؟ و هذا أبعد الوجوه.

* قوله: «و من الناس من زعم...» ناظر إلى عبارة الفخر الرازي في المباحث المشرقية (الفصل الثالث من الباب الثالث في الإدراكات الظاهرة - ج ٢ - ص ٢٩٤ من طبع دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان) فقال: الفصل الثالث في الشم و فيه بحثان: البحث الأول أن الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في الشم، إلا أنه أضعفها في بقاء مثله في خياله، فإن رسوم الروائح في نفس الإنسان ضعيفة جداً، و لذلك لا يكون للروائح عنده أهماً إلا من جهتين: إحداها من جهة الموافقة و المخالفة بأن يقال رائحة طيبة و رائحة منتنة، و الأخرى من جهة النسبة إلى الطعوم فيقال رائحة حلوة و حامضة و يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراكات الحيوانات الصلبة (الصلبة - خ) العيون للمبصرات فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل غير المحقق، و أما كثير من الحيوانات الصلبة العيون فقوتها على إدراك الروائح قوية جداً، بحيث لا يحتاج إلى التنشيق. و نقول إن محالاً شك فيه أن واسطة الشم جسم لا رائحة له و هو الهواء. البحث الثاني زعم بعضهم أن الرائحة إنما تنأذى بأن تتحلل أجزاء من الجسم ذي الرائحة و تبخّر و تحالط المتوسط. و احتج عليه الخ، فراجع.

و من مباحثه أن الإنسان يكاد أن يكون أبلغ الحيوانات في إدراك لطائف الروائح القريبة إلا أنه أضعفها في إدراك البعيدة منها، و في إدراك تفاصيلها المتنوعة، فإن رسوم الروائح في نفس الإنسان غير متحصلة تحسلاً تفصيلاً كما في المطعومات و الملموسات، و لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين* : إحداها من جهة الموافقة و المخالفة فيقال: هذه رائحة طيبة، و تلك رائحة كريهة. و الأخرى من جهة انتسابها إلى المطعوم أو إلى الموضوع مطلقاً، فيقال: رائحة حلاوة أو حموضة أو رائحة ورد أو مسك.

و قيل: يشبه أن يكون حال إدراك الإنسان للروائح كحال إدراك الحيوانات الصلبة العين للمبصرات؛ فإن إدراكها لها يكاد أن يكون كالتخيل الغير المحقق. و أما إدراك كثير من هذه الحيوانات للروائح فقوى جداً بحيث لا يحتاج إلى التشق.

* قوله: «و لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين...» أقول: قد تقدم في الفصل الثاني من الباب الخامس من الجواهر و الأعراض أن أسماء الروائح من جهات ثلاثة حيث قال: ليس لأنواع الروائح عندنا أسماء إلا من جهات ثلاثة: إحديها جهة الإضافة إلى موضوعاتها كرائحة المسك و رائحة العنبر و رائحة السرجين؛ و ثانيها من جهة الموافقة و المخالفة كما يقال: طيبة و متعنة من غير تحصيل معنى فصلى فيهما؛ و ثالثها أن يشتق لها اسم من شاكلتها للطعم فيقال رائحة حلوة و رائحة حامضة، كأن الروائح التي أعتيدت مقارنتها للطعوم تنسب إليها و تعرف، انتهى.

ولا يخفى عليك أن الجهة الأولى و الثالثة في الجواهر و الأعراض مندرجتان في الجهة الأخيرة في هذا المقام. ثم إن كلامه في المقام ناظر إلى كلام الشيخ في الفصل الرابع من المقالة الثانية من نفس الشفاء حيث قال: بل يكاد أن يكون رسوم الروائح في نفسه رسوماً ضعيفة و لذلك لا يكون للروائح عنده أسماء إلا من جهتين إحدیهما من جهة الموافقة و المخالفة الخ. و قوله: «أو إلى الموضوع مطلقاً» أي كان مطعوماً أولاً.

و من مباحث الشم* أنه نقل عن أفلاطون و فيثاغورس و هرمس و غيرهم من الأقدمين: أن الأفلاك و الكواكب لها قوة الشم، و فيها روائح طيبة أطيب مما يوجد في المسك و العنبر و الرياحين بكثير.

و ردُّ عليهم أتباع المشائين بأن إدراك الروائح مشروط بالهواء و البخار؛ و ليس هنالك هواء و لا بخار، و هذا الوجه ضعيف، لأن كون الاشتراط به مطلقاً ليس عليه برهان عقلي، و إنما يشترط ذلك في العالم العنصري.

و من أفاضل المتأخرين من حكى عن نفسه إنه عند اتصاله بذلك العالم في نوم أو يقظة شم منها روائح أطيب من المسك و العنبر بل لا نسبة لما عندنا إلى ما هناك. و لهذا اتفق أرباب العلوم الروحانية على أن لكل كوكب بخوراً مخصوصاً، و لكل روحاني رائحة معروفة تستنشقونها و يتلذذون بها، و بروائح الأطعمة المصنوعة لهم، فيفيضون على من ترتب ذلك ما هو مستعد له، و سيجيء لك بما يصحح هذا القول و نظائره.

فصل (٥)

في السمع

و هو عبارة عن إدراك الصوت، و قد مرّ في مباحث المقولات** من العلم الكلّي عند بحثنا عن أحوال الكيفيات المحسوسة حقيقة الصوت، و الذي يناسب هذا الموضوع البحث عما يتعلّق بكيفية حصول السمع، و فيه أبحاث:

الأول أنهم قالو: إن السماع لا يحصل إلا عند تأدي الهواء المنضغط*** بين

* قوله: «و من مباحث الشم...» إن شئت فراجع شرح المقاصد (ط ١، ج ٢، ص ١٧).

** قوله: «و قد مرّ في مباحث المقولات...» قد مرّ في الفصل الأول و الثاني و الثالث من الباب الرابع من الجواهر و الأعراض في الكيفيات المسموعة الكلام في البحث عن الصوت.

*** قوله: «إلا عند تأدي الهواء المنضغط...» أي كيفية الهواء لانفسه كما هو ظاهر، و التحقيق

القارح و المقروع إلى تجويف الصماخ عند العصبية المفروشة فيه، قالوا: و هذا التأدى ظاهر و قد دل عليه أمور:

أحدها أن ذلك التجويف إذا سدَّ أو انسدَّ بطل السمع.
و ثانيها أنه إذا كان بين الصَّائت و السامع جسم كثيف تعذَّر السماع أو تعسَّر.

و ثالثها أن من رأى إنساناً يقرع بمطرقة على سنذان، أو بمقرعة على نقارة فإن كان قريباً منه يسمع الصوت مع مشاهدة الطرق و القرع، و كلما بعد منه حصل سمعه بعد زمان يضاهاى طوله بعد المسافة.

و رابعها أن من وضع فمه على طرف أنبوبة و وضع الطرف الآخر من تلك الأنبوبة على أذن إنسان آخر و تكلم فيه فإن ذلك الإنسان يسمع ذلك الكلام دون سائر المحاضرين، و ذلك لتأدى الهواء إلى أذنه، و امتناع أن يتأدى إلى أذن غيره.

و خامسها أن عند اشتداد هبوب الرياح ربما لا يسمع القريب و يسمع البعيد؛ لانحراف تلك الأهوية الحاملة لتلك الأصوات بسبب شدة هبوب الرياح من سمع إلى سمع آخر.

و هاهنا إشكال قوى* و هو أن أحداً إذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ و جب أن لا يسمع الذى من الجانب الآخر من الجدار ذلك الكلام لعدم الفرج

أن الكيفيّة الأصليّة للحسن ليست هى نفس كيفيّة الهواء، بل كيفيّة مشابهة لها. و قوله: «مع مشاهدة الطرق و القرع» أى معيّة زمانية.

* قوله: «و هاهنا إشكال قوى...» بل إشكالات ثلاث الإشكال الأول هو قوله: أن أحداً إذا تكلم بكلام من وراء جدار غليظ...، و الإشكال الثانى هو قوله: و لو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة...، و الإشكال الثالث هو قوله: و أيضاً فلأن الإنسان إذا تكلم حدث فى الهواء ذلك التموج...»

و المنافذ، ولو وجدت هناك منافذ لكانت قليلة ضيقة. فوجب أن يتشوش تلك الأمواج ولا يبقى أشكال تلك الحروف كما خرجت عن حلق المتكلم. و أيضاً فلأنَّ الإنسان إذا تكلم حدث في الهواء ذلك التموج، فإن تأدى ذلك بالكلية إلى شخص وجب أن لا يسمع غيره ذلك الكلام؛ إذ ليس هناك إلا ذلك التموج الواحد، و إن لم يتأدَّ إليه بل تأدَّى إلى سمع كل واحد بعضه وجب أن لا يسمع أحد منهم ذلك الكلام بتمامه.

وقد أجابوا عن الأول بأن الحائل الذي لا منفذ فيه أصلاً فإنه يمنع من السماع ألبتة، لأنه كلما كانت المنافذ أقل كان السمع أضعف، فوجب إذا لا يوجد المنافذ أصلاً أن لا يوجد السمع.

و عن الثانى بأن الحروف إنما يتكوّن بإطلاق الهواء بعد حبسه على وجه مخصوص، فيكون التمويج الفاعل للحرف ليس مخصوصاً بكلّ الهواء دون أجزائه بل هو حاصل في واحد واحد من أجزائه، فأى جزء وصل حصل الشعور بما يقبله من الصوت، هذا ما ذكروه.

أقول: عندى أن الحال في كيفية التأدية ليس كما حصلوه، فإن كون كل جزء من أجزاء الهواء المتوسط بين السامع و ذى الصوت مكيفاً بكيفية الحروف و الكلمات مع بساطة الهواء و تشابه أجزائها في غاية البعد، بل إنه غير صحيح وإلا لتكرّر الإدراك حسب تكرّر وصولات الهواء إلى الصماخ وليس* بل الحق أن النفس يتنبّه بواسطة الهواء الواصل إلى آلة السمع المتوسط** فيما بين بكيفية القرع الحاصل بين القارع و المقروع أو القلع الحاصل، لا أن هواءً واحداً يتحمل تلك الكيفية و يبلغ بها إلى الصماخ؟ و لا أن أهوية متعدّدة متموجة يتأدى كل منها إلى الآخر؟ و هكذا حتى يتكيّف الهواء المجاور

* قوله: «وليس» أى ليس كذلك بل الحق الخ؛ و نسغنا المخطوطة المصحّحة مطابقة للنص.

** قوله: «المتوسط» صفة للهواء كالواصل.

للمصاح بها و يتأدى بها إلى السمع، و هذا لاينا في ما سبق ذكره متا و هو أن النفس لايتعلق إدراكها إلا بصورة حاصلة في محال تصرفاتها بالطبع، لأن كلامنا هناك في المدرك بالذات للنفس*، والمدرك بالذات لها هاهنا هو الصور الإدراكية من المسموع المحاصلة في القوة السامعة، و إنما الكلام هاهنا في المحسوس بالعرض و هو المسموع الخارجى، و منشأ هذه العلاقة العرضية هو الوضع المخصوص لذلك المسموع بالنسبة إلى السامع مع وجود الجسم اللطيف بينهما الذى يصير بسببه جميع هذه الثلاثة أعنى الآلة، و الهواء المتصل، و ذى الصوت، في حكم آلة واحدة للنفس فتدرك النفس ما فيها على أى وجه يكون؛ و بأى جانب يقع، و هذا سرُّ احتياج كل قوةً جسمانية في تأثيرها إلى مشاركة الوضع، فإنَّ الوضع المخصوص بين موضوع القوة و ما يؤثر فيه** أو يتأثر عنها مع تحقق الجسم المتصل اللطيف بينهما يجعل المجموع كأنه مادة واحدة، و آلة واحدة للقوة؛ فكما يتأثر مادة القوة بفعلها، كذلك يتأثر ذلك الجسم الذى له ذلك الوضع بفعلها.

البحث الثانى: أنهم اختلفوا في أنَّ المسموع هو الصوت القائم بالهواء القارع للمصاح فقط و هو المحسوس، أو الصوت القائم بالهواء الخارج عن الأذن أيضاً محسوس.

أقول: وغندنا كما مرَّ أنَّ المحسوس هو الصوت القائم بالهواء المنضغط بين القارع و المقروع فقط، بدلالة إنا إذا سمعنا الصوت أدركنا مع ذلك جهته و

* قوله: «فى المدرك بالذات للنفس...» قد تقدّم الكلام فى المدرك بالذات فى الفصل الثالث من هذا الباب، و قد قلنا هناك أن سلطان البحث عن المدرك بالذات سيأتى فى الفصل الثانى عشر من هذا الباب.

** قوله: «و ما تأثر فيه...» العبارة قد صحّفت فى الطبعة الأولى، و صحيحتها هكذا: «و ما يؤثر فيه أو يتأثر عنها» كما فى النسخ الأصيلة المصحّحة عندنا.

قربه وبعده؛ و معلوم أنَّ الجهة لا يبقى أثرها في التموج عند بلوغه إلى التجويف، فكان يجب أن لا يدرك من الأصوات جهاتها و قربها و بعدها، لأنها من حيث أنت وصلت بحركتها تجويف الصماخ فتدركها القوة هناك، ولا تميّز بين القريب و البعيد، كما أنَّ اليد تدرك بلمسها ما تلقاء، ولا تشعر به من جهة اللمس إلا حيث تلمسها، ولا فرق بين وروده من أبعد بعد و أقرب قرب، لأنَّ اليد لا تدرك الملموس من حيث ابتدأ أولاً في المسافة بل من حيث انتهى، ولما كان التمييز بين الجهات و القرب و البعد من الأصوات حاصلًا علمنا أنا ندرك الأصوات الخارجة حيث هي.

و لمس لك أن تقول: إنَّما يدرك الجهة لأنَّ الهواء القارِع أنما توجه من تلك الجهة، و إنَّما يدرك البعيد و القريب لأنَّ الأثر الحادث عن القرع القريب أقوى، و عن البعيد أضعف؟.

لانا نقول: أمَّا الأول فباطل لأنَّ الصوت قد يكون على اليمين من السامع، و يسمع بالأذن الأيسر للإنسداد في أذنه الذي يليه، و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين*، ولا يصل التمويج إلى الأذن الأيسر إلا بعد أن يستعطف عن اليمين، فليس هاهنا إدراك الجهة التي جاء منها الصوت بل الجهة التي وقع القرع فيها.

و أمَّا الثاني فهو أيضاً باطل و إلا لكانا لم نفرق البعيد القوى من القريب الضعيف، ولكنَّا إذا سمعنا صوتين متساويي البعد مختلفين بالقوة والضعف وجب أن نظنَّ أنَّ أحدهما قريب و الآخر بعيد، و يشبهه علينا دائماً القوة و الضعف بالقرب و البعد، وليس الأمر كذلك.

واعلم أنَّ جمهور القوم لما لم يذهبوا إلى ما اخترناه حسب ما اوضحنا سبيله

* قوله: «و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين» و أيضاً يسمع بأذنيه و مع ذلك يحصل الشعور بكون الصوت على اليمين.

استصعب عليهم الأمر في تعيين السبب في تحقق الشعور بجهة الصوت، فقال بعضهم كصاحب المعتبر* : إنا قد علمنا أن هذا الإدراك أنما يحصل أولاً بقرع الهواء المتموج لتجويف الصماخ، و لذلك يصل من الأبعد في زمان أطول، و لكن بمجرد إدراك الصوت القائم بالهواء القارع للصماخ لا يحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد؟ بل إنما يحصل ذلك بتتابع الأثر الوارد من حيث ورد، و ما بقى منه في الهواء الذي هو في المسافة أتى فيها ورد. و الحاصل أنا بعد إدراكنا الصوت عند الصماخ نتبعه بتأملنا فيتأدى إدراكنا من الذي وصل إلينا إلى ما قبله، و منه إلى ما قبل ما قبله من جهته و مبدء وروده، فإن بقى منه شيء و إدراكنا إلى حيث ينقطع و يفتى؛ و حينئذ ندرك الوارد و مدّده و ما بقى منه موجوداً و جهته و بعد مورده و قربه، و ما بقى من قوة أمواجه و ضعفها، فلذلك ندرك البعيد ضعيفاً، لأنّه يضعف تمويجه حتى إن لم يبق في المسافة أمر ينتهي بنا إلى البعيد المبدء لم نعلم من قدر البعد إلا بقدر ما بقى، فلا نفرّق بين الرعد الواصل إلينا من على الجوّ و بين دوى الرّحى الذي هو أقرب منه إلينا؛ هذا منتهى ما حصلوه في هذا الباب. وفيه ما لا يخفى من الإشكال و هو أن السمع ليس بإدراك بعد إدراك، و استعمال بعد استعمال ينتقل النفس من واحد إلى آخر و منه إلى آخر و هكذا؟ بل هاهنا إدراك شيء واحد مع جهته و قربه و بعده، ثمّ إنه بعد أن سلّمنا أنه يتبع الهواء الذي وصل إلى الصماخ منه إلى ما قبله فما قبله؛ و لكن إذا كان إدراك الصوت منفكاً عن إدراك الجهة و غيرها

* قوله: «فقال بعضهم كصاحب المعتبر...» صاحب المعتبر هو أبو البركات هبة الله بن علي بن ملكا البغدادي المتوفى سنة سبع و أربعين و خمسمائة، فراجع كتابه المعتبر (ط حيدرآباد الدكن، ج ٢، ص ٣٣٥). وقوله: «لا يحصل الشعور...» أي لا يحصل الشعور بالجهة و القرب و البعد، بل إنما يحصل ذلك بتتابع الأثر و استعماله الوارد من حيث ورد و تتبع ما بقى منه أي من ذلك الأثر في الهواء الذي هو في المسافة التي فيها و رد الخ.

كما قرروه من أن الصوت يدرك أولاً. ثم بعد التتبع تدرك الجهة والقرب والبعد والقوة والضعف، حتى يكون هاهنا إدراكات متعددة سابقة ولا حقة. فنقول: مدرك السمع حينئذ ليس إلا ذلك الصوت، فأما الجهة فهي غير مدركة للسمع أصلاً، وإذا لم تكن الجهة مدركة للسمع لم يكن الصوت الحاصل في الجهة مدركاً، فبقي أن يكون مدرك السمع صوتاً لو كان حصوله في جهة أخرى أية جهة كانت لكان هو ذلك الصوت بعينه وهو محال لأن الصوت الجزئي لا بد أن يكون متخصصاً بوضع وجهة ولا يمكن أن يكون مدرك المحس أمراً كلياً كما برهن عليه؟ مع أن المدرك للسمع هو الصوت الموجود في الجهة المخصوصة هذا خلف. وهذا إنما يلزم على تقدير أن يكون إدراك الجهة غير إدراك الصوت فيها، وأن إدراكها قد حصل بتتبع التمرجات الهوائية كما ذكرنا، وأما على الوجه الذي حققناه فلم يلزم محذور، لأن المدرك للسمع هو الصوت المعين الواقع في جهة معينة وفي موضع مخصوص، فإن وجود الأمر المادي لا ينفك عن الوضع والجهة، وليس أن وجوده شيء وكونه في جهة أو على وضع شيء آخر؟ أو المسمى بالعوارض المشخصة في الحقيقة ليست من عوارض الشخص، وإنما عروضها بالقياس إلى ماهية ذلك الشخص كما مر، فكل مدرك بإدراك حسي إنما يدرك وجوده في جهة معينة وعلى وضع معين، لا أن الحواس تدرك وجوده فقط، أو تدرك وجوده وتذكر معه بإدراك آخر جهته، وإدراك آخر قربه وبعده، لأن هذا شأن العقل وليس شأن المحس إلا إدراك أمر ذي جهة في وضع، لما علمت أن وجود المحسوس؛ وكونه في جهة؛ وعلى وضع؛ شيء واحد بالشخص متعدد في ظرف التحليل العقلي، فكما أن المحسوس شيء واحد فكذا الإدراك المحسوس المتعلق به إدراك واحد هو بعينه إدراك وجوده، وإدراك بأنه في جهة كذا، وإدراك بأنه في موضع كذا.

البحث الثالث مما يناسب طريقتنا في السمع أن وجود الهواء* بين السامع و ذى الصوت شرط لتحقيق الاتصال بينهما مع عدم حاجز كثيف، لا لأجل أن يحمل الهواء كيفية الصوت و يتأدى بها إلى السمع أن القدماء اكتفوا في سماع الفلكيات قماش الأفلاك بعضها بعضاً، كما نسب إلى أساطين الحكمة كأفلاطون و من قبله إنهم يشبّهون للأفلاك أصواتاً عجيبة و نغمات غريبة، يتحير من سماعها العقل، و تعجب منها النفس، و حكى عن فيثاغورس أنه عرج بنفسه** إلى العالم العلوى فسمع بصفاء جوهر نفسه، و ذكاء قلبه نغمات الأفلاك، و أصوات حركات الكواكب، ثم رجع إلى استعمال القوى البدنية، و رتب عليها الألحان و النغمات و كمل علم الموسيقى.

واعلم أن اشتغال الأفلاك و الكواكب على الطعوم و الروائح و الأصوات، و جميع ما يدركه الحواس هاهنا قول صحيح أيّدته الأدواق الكشفية، و البراهين العقلية، و المناسبات الوجودية، و ذلك لأن الوجود مع كمالاته و خيالاته إنما يفيض من الأوائل على الثواني، و من الأعالي على الأدنى، و هكذا إلى أدنى الوجود، و كلّ ما يوجد من الصفات الكمالية في المعلولات الأخيرة فهي موجودة في مبادئها القريبة على وجه اللطف و أصفى، و كلّ ما توسط في الأسباب القريبة فهي موجودة في العلل القصوى العقلية على وجه مناسب لذلك العالم ألا ترى أن الكيفيات المحسوسة وجودها في موضوعاتها الجسمانية*** على نحو يلزمها التضاد و الانقسام و الاستحالة و غير ذلك، و وجودها في

* قوله: «أن وجود الهواء...» بيان للطريقة، و قوله الآتى بعد سطر «أن القدماء اكتفوا...» بيان لما في قوله: مما يناسب طريقتنا.

** قوله: «و حكى عن فيثاغورس أنه عرج بنفسه...» قيل إن فيثاغورس هو داود النبي عليه السلام.

*** قوله: «في موضوعاتها الجسمانية» أى العناصر.

الحواس و المدارك النفسانية على نوع آخر أصفى و أطف لصفاء القابل* حيث يزول عنها كثير من النقائص المصحوبة لها في الخارج، و لها أيضاً نوع آخر من الوجود في القوة العقلية على نوع أشرف و أعلى، و جوهر السماويات في اللطافة دون عالم العقل و فوق عالم العناصر، و هى في اللطافة بمنزلة الحواس، فإن جوهر الحسّ للطافته يقبل رسوم المحسوسات لكن حسّ الحيوان مختص ببعض المواضع من بدنه، و هو الذى يوجد فيه** جوهر روحانى من جنس مادة الأشباح المثالية المتوسطة بين العقول و الأجسام، و الفلك لكونه بسيطاً متشابه الأجزاء كلّ كالروح الحاصل في موضع الخيال مثلاً.

و ممّا يزيل الاستبعاد في كون عالم الأفلاك مشتملاً على الروائح و النغمات أنّ هذه الكيفيات من حيث كونها مدركة لنا ليست هى التى تكون في الخارج عن قوانا و مشاعرنا، لما علمت مراراً أنّ المحسوس بما هو محسوس وجوده في نفسه ليس إلا وجوده للجوهر الحاس، و معلوم أنّ وجودها للخيال مناط علمنا بها و انكشافها لدينا. و قد ثبت أنّ الخيال و جميع ما يحصل فيه خارج عن هذا العالم، فإذن كما يوجد في قوة من قوانا*** جميع النغمات، و الأصوات، و الروائح، و المشمومات على وجه المشاهدة، تارة من جهة أمور خارجية معدة لها، و تارة من جهة أسباب باطنية كما في المنام، فإنّنا قد نشاهد صوراً عجيبة و أصواتاً عظيمة في النوم لا نشك في وجودها، فلا استبعاد في وجود الطعوم الشهية، و الروائح الطيبة، و النغمات العجيبة في عالم الأفلاك، إذ ليست أسباب وجودها منحصرة في هذه الأمور المعتادة.

* قوله: «لصفاء القابل» و هو الحواسّ و المدارك النفسانية.

** قوله: «و هو الذى يوجد فيه» ضمير هو راجع إلى بعض المواضع من بدنه، و قوله بعد سطر:

«كالروح الحاصل...» أى الروح البخارى.

*** قوله: «في قوة من قوانا...» كالخيال.

فصل (٦)

في البصر*

قد تقرر في علم التشريح أنه ينبت من الدماغ أزواج سبعة من العصب، و أن الزوج الأول مبدئه من غور البطنين المقدمين من الدماغ عند جوار الزائنتين الشبهيتين بحلمتى الثدي، وهو صغير مجوف يتيا من النابت منهما يساراً، ويتياسر النابت منهما يمينا، ثم يلتقيان على تقاطع صليبي، ثم ينفذ النابت منهما يمينا إلى الحدة اليمنى، والنابت منهما يساراً إلى الحدة اليسرى، وقوة الإبصار مودعة في الروح المصوب** في تجويف هذا العصب سيما عند الملتقى.

و اختلفوا في كيفية الإبصار فالطبيعيون على أنه بانطباع شبح المرئى في جزء من الرطوبة الجليدية التي يشبه البرد والجمد، فإنها مثل مرآة فإذا قابلها متلون مضىء انطبع مثل صورته فيها، كما ينطبع صورة الإنسان في المرآة، لا بأن يفصل من المتلون شيء ويميل إلى العين؟ بل بأن يحدث مثل صورته في المرآة في عين الناظر، ويكون استعداد حصوله بالمقابلة المخصوصة مع توسط الهواء المشف. ولما توجه الإراد عليهم بوجهين:

أحدهما أن المرئى حينئذ يكون صورة الشيء و شبحه لانفسه، ونحن قاطعون بأننا نرى نفس هذا الملون.

و ثانيهما أن شبح الشيء مساو له في المقدار وإلا لم يكن صورة له ومثالا، و حينئذ يلزم أن لا يرى ما هو أعظم من الجليدية. لأن امتناع انطباع العظيم

* قوله: «فصل في البصر...» راجع المباحث الشرقية للفخر الرازى (ط حيدرآباد هند، ج ٢، ص ٢٨٧).

** قوله: «في الروح المصوب...» أى الروح البخارى. وقوله «عند الملتقى» أى عند مجمع النورين.

وقوله: «يشبه البرد والجمد» البرد بفتحين ما يقال بالفارسية «تگرگ». والجمد كالبرد ما يقال بالفارسية «يخ».

في الصغير معلوم بالضرورة.

أجابوا عن الأول بأنه إذا كان رؤية الشيء بانطباع شبحه كان المرئي هو الذي انطبع شبحه لانفس الشيخ، كما في العلم بالأشياء الخارجة.

و عن الثاني بأن شبح الشيء لا يلزم أن يساويه في المقدار كما يشاهد* من صورة الوجه في المرأة الصغيرة إذ المراد به ما يناسب الشيء في الشكل و اللون دون المقدار؛ غاية الأمر أنا لانعرف لمية إِبصار الشيء العظيم و إدراك البعد بينه و بين الرائي بمجرد انطباع صورة صغيرة منه في الجليدية و تأذيها** بواسطة الروح المصوب في العصبتين إلى الباصرة.

و الرياضيون على أن الإبصار بخروج الشعاع من العين على هيئة مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئي.

ثم اختلفوا هؤلاء في أن ذلك المخروط مصمت أو مؤلف من خطوط مجتمعة في الجانب الذي يلي الرأس*** متفرقة في الجانب الذي يلي القاعدة. و قيل: لا على هيئة المخروط بل على استواء لكن ثبت طرفه الذي يلي العين، و يضطرب طرفه الآخر على المرئي.

وقيل: الشعاع الذي في العين يَكَيّف الهواء بكيفيته و يصير الكل آلة في الإبصار.

و ما نسب إلى الإشراقيين، و اختاره الشيخ الشهيد شهاب الدين السهروردي أنه لا شعاع ولا انطباع؛ و إنما الإبصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلية، و إذا وجدت هذه الشروط مع زوال المانع يقع للنفس علم إشراقي حضوري على المبصر فتدركه النفس مشاهدة ظاهرة

* قوله: «كما يشاهد...» أي كما يشاهد عدم اللزوم من صورة الوجه في المرأة الصغيرة.

** قوله: «و تأذيها...» الضمير راجع إلى قوله: «صورة صغيرة».

*** قوله: «يلي الرأس» أي يلي رأس المخروط.

جلية. فهذه ثلاثة مذاهب في الإبصار.

والحق عندنا* غير هذه الثلاثة، و هو أن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدره الله من عالم الملكوت النفساني مجردة عن المادة الخارجية، حاضرة عند النفس المدركة، قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لاقيام المقبول بقابله؟. والبرهان عليه يستفاد مما برهنا به على اتحاد العقل بالمعقول، فإنه بعينه جار في جميع الإدراكات الحسية والخيالية والوهمية.

وقد نبهنا على هذا المطلب في مباحث العقل والمعقول، و قلنا: إن الإحساس مطلقاً ليس كما هو المشهور من عامة الحكماء أن الحس تجرد صورة المحسوس بعينه من مادته، و يصادفها مع عوارضها المكتنفة، و كذا الخيال يجردها تجريداً أكثر، لما علم من امتناع انتقال المنطبعات، بل الإدراكات مطلقاً إنما يحصل بأن يفيض من الواهب صورة أخرى نورية إدراكية يحصل بها الإدراك و الشعور، فهي الحاسة بالفعل و المحسوسة بالفعل. وأما وجود صورة في مادة فلا حساً و لا محسوس إلا أنها من المعدات لفيضان تلك الصورة مع تحقق الشرائط.

وقد نصّ على ما اخترناه في باب الإبصار الفيلسوف المعظم في كتابه المعروف بأثولوجيا بما نقلنا من كلامه هناك.

و أيضاً ما سوى هذا المذهب المنصور من المذاهب الثلاثة المشهورة يرد على كلّ منها مفاسد شتى. أما مذهب الانطباع في الجليدية، و مذهب خروج

* قوله: «و الحق عندنا...» هذا بيان حقيقة الإبصار عند المصنّف؛ و سيأتي بيان حقيقة الإبصار أيضاً في الأصل التاسع من الفصل الأول من الباب الحادى عشر؛ و قد مرّ أيضاً بيان حقيقة الإبصار في آخر الفصل الأول من الموقف السادس من إلهيات هذا الكتاب المستطاب: إيضاح عرشى، اعلم أن حقيقة الإبصار ليست كما هو المشهور وفهم الجمهور أنه إنّما بانطباع شبح المرئى في العضو الجليدى الخ.

الشعاع. فالكتب مشحونة بذكر ما يرد على كل منهما.
و أما الذى اختاره صاحب المطارحات فيرد عليه أيضاً أمور:
منها أن البرهان قائم على أن الجسم المادى و ما يعرضه من الصفات
لا يمكن أن يتعلّق به* الإدراك إلا بالعرض كما مرّ ذكره سابقاً.
و منها أن الأحوال يدرك صورتين فلو كان المدرك هو بعينه الأمر الخارجى
لزم أن يدرك مالا وجود له فى الخارج، و القول بأن إحداها فى الخارج و
الأخرى فى الخيال أو فى عالم المثال ممّا لا وجه له.

و منها أن الصورة الواحدة الخارجية إذا نظر إليها جماعة كثيرة لزم على
هذا الرأى أن تكون مدركة لتلك النفوس كلّها، و الإدراك ليس إلا حصول
صورة الشئ للمدرك، و حصول الشئ لأمر لا بدّ فيه من خصوصية و علّة،
و العلّة بالذات أنما هى فاعل، و غاية، و صورة، و مادة و الشئ لا يكون
حاصلاً بالذات إلا لشئ من علله و أسبابه الذاتية، فلو حصلت و وجدت تلك
الصورة للنفس** لكان النفس إحدى العلل الذاتية لوجوده لها، لكنّها ليست
مادة و لا صورة لها و هو ظاهر، و لافاعلة إيّاها و إلا لزم تكثّر العلل الفاعلة
لشخص واحد، و لا غاية أيضاً إذا لشئ الواحد لا يكون له غايات كثيرة.

و منها أن تسمية هذه الإضافة من النفس التى بواسطة البدن إلى أمر
جسمانى ذى وضع بالإضافة النورية ممّا لا وجه له؛ إذ الإضافات التى يكون
بين الأجسام أو بواسطة الأجسام و ما فيها ليست إلا إضافة وضعية لا غير،
كالهاذات، و المجاورة، و التماس، و التداخل، و التباين، و غير ذلك، و جميع
هذه النسب و الأوضاع إضافات مادية ظلمانية، لما تقرر أن النسبة الوضعية

* قوله: «لا يمكن أن يتعلّق به...» لما مرّ من أن المادّيات لا حضور لها فى نفسها فكيف لما يدركها.

** قوله: «تلك الصورة للنفس...» أى تلك الصورة الخارجية للنفس لكان النفس إحدى العلل
الذاتية لوجودها لها، أى لوجود تلك الصورة الخارجية للنفس

من موانع الإدراك لأنها من لوازم المادية، و مدار الإدراك على تجرّد الصورة عن الوضع و المقدار المادى، و أما العلاقة و النسبة النورية فهى ما يكون بين الشيء و علّة وجوده، فإنّ الوجود عين الظهور، و الفاعل و الغاية* هما مبدءا وجود الشيء، و المادة و الموضوع هما مبدءا قوّة الشيء و إمكانه، و قد يكونان مبدئى عدمه و خفائه لقبولهما ضدّ ذلك الشيء، فثبت أنّ الحرىّ باسم الإضافية الإشراقية هى النسبة الّتى بين فاعل الصورة وذاتها، و هى ألما يتحقق على ما قرّناه فى الإبصار بين النفس و الصورة الفائضة منه تعالى على ذاتها، و كأنّ ما اخترناه كان مذهب الأوائل، و الاسم كان واقعاً عليه فوقع فى النقل تحريف لعموض المذهب و قصور فهم الناقل، و إذا دلّ البرهان على أنّ الرؤية بحضور صورة مجردة عن المادة الخارجية للنفس، و بطل القول بالشعاع، و بانطباع الصورة فى الجليدية، و ما يجرى مجراها، فثبت و تحقق ما ادّعيناه. فلنذكر تفاصيل ما يرد على كلّ من المذهبين الآخرين المشهورين.

فصل (٧)

فيما تمسك به أصحاب الانطباع** و تعقيبه بما يرد عليهم و ذكر حجة النفاة قد تمسكوا بوجوه:

* قوله: «والفاعل والغاية...» العبارة قد حرّفت فى الطبعة الأولى الرحلية و صوابها هكذا: والفاعل و الغاية هما مبدءا وجود الشيء، و المادة و الموضوع هما مبدءا قوّة الشيء و إمكانه، و قد يكونان مبدئى عدمه و خفائه لقبولهما ضدّ ذلك الشيء - الى قوله: و الصورة الفائضة منه تعالى على ذاتها و كأنّ ما اخترناه كان مذهب الأوائل و الاسم كان واقعاً عليه الخ.

** قوله: «فصل فى ما تمسك به أصحاب الانطباع...» ناظر إلى الفصل السادس من الباب الثالث من المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط حيدرآباد هند، ج ٢، ص ٢٩٧) فى إثبات الشعاع داخل العين.

أحدها و هو العدة أن العين جسم صقيل نوراني، و كلُّ جسم كذلك إذا قابله جسم كثيف ملوّن انطبع فيه شبحه كالمرآة، أما الكبرى فظاهر، و أما الصغرى فلما يشاهد من النور في الظلمة إذا حكَ المُنْتَبِه من النوم عينه، و كذا عند إمرار اليد على ظهر الهرة السوداء، و لأنَّ الإنسان إذا نظر إلى نحو أنفه قد يرى عليه دائرة من الضياء، و إذا انتبه من النوم قد يبصر ما قرب منه زماناً ثمَّ يفقده و ذلك لامتلاء العين من النور في ذلك الوقت، و إن غمض إحدى العينين يتسع ثقب العين الأخرى؛ و ما ذلك إلا لأنَّ جوهرًا نورانيًا ملاء، و لأنه لولا انصباب الأرواح النورانية من الدماغ إلى العين لما جعلت ثقبنا الأنوار مجوفتين.

و هذا بعد تمامه أنما يدلُّ على انطباع الشبح فيه لاكون الابصاره*.
و ثانيها أن سائر الحواس أنما تدرك المحسوس بأن تأتي صورته إليها لا بأن يخرج منها شيء إلى المحسوس، فكذا الإبصار.
و أجيب بأنه تمثيل بلاجامع.

أقول: في سائر الحواس لا إتيان و لا خروج بل لفيضان صورة مناسبة للمحسوس متمثلة عند النفس، فالجامع متحقق، و لكن لا يلزم مطلوبهم من الانطباع في عضو البصر.

و ثالثها أن من نظر إلى الشمس طويلاً ثمَّ أعرض عنها تبقى صورتها في عينه زماناً.

و دفع بأن الصورة في خياله لا في عينه كما إذا غمض العين.
و رابعها إن الشيء بعينه إذا قرب من الرائي يرى أكبر مما إذا بعد عنه، و ما ذلك إلا لأنَّ الانطباع على هيئة مخروط من الهواء المشفَّ رأسه متصل

* قوله: «لاكون الإبصار به» أى لاكون الإبصار بانطباع الشبح فيه.

بالمحدقة* وقاعدته سطح المرئى حتى أنه وتر لزواوية المخروط، و معلوم أن وترأ بعينه كلما قرب من الزواوية كان الساق أقصر والزواوية أعظم، وكلما بعد فبالعكس، و الشبح الذى فى الزواوية الكبرى أعظم من الذى فى الصغرى، و هذا إنما يستقيم إذا جعلنا موضع الإبصار هو الزواوية على ما هو رأى الانطباع، لا القاعدة على ما هو رأى خروج الشعاع فإنها لا تتفاوت**.

و أجب بأننا لا نسلم أنه لاسبب سوى ذلك كيف و أصحاب الشعاع أيضاً يثبتون سببه، على أن استلزام عظم الزواوية عظم المرئى و صفرها صفره محل نظر.

و خامسها إنه لولا أن الإبصار لأجل انطباع الأشباح فى الجليدية لكانت خلقة العين على طبقاتها و رطوباتها و شكل كل واحد منها معطلة، فإن الفائدة فى كون الجليدية صافية أن يستحيل من الألوان، و الفائدة فى تفرطحها*** إنه لو كانت خالصة الاستدارة لكانت لا تلقى من المحسوس إلا على اليسير؛ فلما

* قوله: «رأسه متصل بالمحدقة» أى رأس المخروط متصل بالمحدقة، و قاعدة المخروط سطح المرئى حتى أن سطح المرئى وتر لزواوية المخروط.

** قوله: «فإنها لا تتفاوت» و ذلك لانطباعه مع المرئى. و صورة العبارة الصحيحة بهذه هكذا: و أجب بأننا لا نسلم أنه لا سبب سوى ذلك الخ.

*** قوله: «و الفائدة فى تفرطحها...» أى و الفائدة فى تفرطحها و كونها على شكل العدس أنه لو كانت خالصة الاستدارة كالكرة لكانت لا تلقى من المحسوس الخ. و إنما قال لكانت خلقة العين على طبقاتها؟ لأن العين لها سبع طبقات، و إليها أشار العارف الحافظ فى غزل من ديوانه:

اشك حرم نشين نهاغانه مرا زان سوى هفت پرده بيازار ميكشى

و إن شئت بهانه التفصيلى فى المقام فراجع شرح الحكمة المنظومة للمتأله السبزوارى بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه (ج ٥، ص ٤٣)؛ و كذلك تعليقتنا على نفس الشفاء فى المقام (ص ٢١٨).

عرضت قليلا صارت آخذة منه أجزاء كثيرة، و العنينة أنما تقب وسطها لثلا يمنع وصول المحسوس إلى الرطوبة الجليدية، و القرنية أنما لم يثقب لأنها رقيق أبيض صاف فلا جرم لا يمنع الضوء، ولا الشبح الذى يؤديه الهواء من النفوذ داخل العين.

و أجب بأن هذه الحجة غير برهانية إذ من الجائز أن يكون لخلقة العين على طبقاتها و أشكالها و رطوباتها فوائد أخرى سوى الانطباع.

و سادسها إن المرورين قد يبصرون صوراً مخصوصة متميزة و هى غير موجودة فى الخارج، و لابد لها من وجود لامتيازها و تعيينها، فهى لا محالة موجودة فى البصر أو فى جزء من أجزائه، و إذا ثبت كيفية الإبصار فى بعض المواضع؛ و أنها بالانطباع ثبت فى غيره أيضاً لعدم الفرق.

و أجب بأن ذلك يدل على أن الإبصار فى هذا النوع بالانطباع، و لا يدل على أن إبصارنا للموجودات الخارجية لأجل انطباع صورها.

أقول: الحق أن هذه الحجة قوية على إبطال مذهب الشعاع، و مذهب من يرى أن الرؤية* تتعلق بالصورة الخارجة من غير شعاع، لكن لا يضر مذهبنا بل يؤكد.

و سابعها إن شبح المرئى يبقى فى الخيال حتى يمكننا تخيله متى شئنا، و إذا كانت القوة الخيالية تأخذ شبح المتخيل فكذلك القوة الباصرة.

و أجب بأنه مجرد تمثيل ثم الفارق أنا أنما إثبتنا الأشباح الخيالية لأنه لما لم يمكن تحصيل صورة فى الخارج لم يكن بد من إثباتها فى الخيال. و أما الإبصار فلتحقق المبصر فى الخارج لم نحتاج إلى إثبات صورة منطبعة فى القوة الباصرة بل أمكننا أن نقول إن الإبصار حالة إضافية بين القوة الباصرة و بين المبصرات الموجودة فى الخارج.

* قوله: «و مذهب من يرى أن الرؤية...» كالإسراقين.

و أما أدلة نفاة الانطباع فالحجة الأولى ما ذكره جالينوس، و هو الذى عوّل عليه القوم إنَّ الجسم لا ينطبع فيه من الأشكال إلا ما يساويه، فلو كان الإبصار بالانطباع لاستحال منا أن نبصر إلا مقدار نقطة للناظر لكننا نبصر نصف كرة العالم.

و اعترضوا على هذه الحجة بوجوه:

أحدها أنَّ الجسم الصغير مساوٍ للكبير في قبول الانقسامات بغير نهاية، فلم لا يجوز أن يقبل شكله؟.

و ثانيها هب أنَّ البصر لا ينطبع فيه إلا ما يساويه لكن النفس بالمقايسة يعلم أنَّ ما صورته هذا يكون مقداره بهذه النسبة كما في النقوش المصورة في الجدران و غيرها من الأشياء.

و ثالثها المعارضة بالصورة المشاهدة في المرأة من نصف كرة العالم، فإذا جاز انطباع العظيم في الصغير في المرأة فليجز في البصر.

و رابعها المعارضة بالصور الخيالية، فإننا نتخيل بجرأ من زيبق، و جبلاً من ياقوت، و هذه الصورة لا محالة موجودة لتميزها و تعينها و تأثيرها في النفس، و ليس وجودها في الخارج فهي لا محالة في محلّ منا، و كذا الصور التي يشاهدها المرورون فإنهم قد يشاهدون صوراً عظيمة هائلة فلا بدّ لها من محلّ، فإن كان محلّها أمراً جسمانياً من بدننا فحينئذ يكون الشيء العظيم منطبعاً في المحلّ الصغير فليجز في الإبصار مثله، و إن كان المدرك لذلك النفس فهو غير صحيح.

أما أولاً فلأنهم استدلوا على أنَّ المدرك للجزئيات يستحيل أن يكون هو النفس.

و إما ثانياً فلأنه إذا عقل انطباع صور المتخيلات و المبصرات في النفس مع أن لا مقدار لها و لاحجم أصلاً فلأن يعقل انطباع الصور العظيمة في الحجم الصغير كان أقرب.

و إما ثالثاً فلأنه إذا جاز انطباع تلك الصور في النفس فصَحَّ القول بالانطباع، و صار النزاع بعد ذلك في محل الانطباع نزاعاً آخر.
والجواب أما الأول فهو ركيك جداً لأنَّ الجسم الصغير كونه موافقاً للجسم الكبير في عدد التقسيمات لا يوجب أن يساويه في المقدار، ولا في مقدار الأقسام.

و أما الثاني فالإبصار أمر دفعي ليس فيه مقايضة و استدلال.
و أما الثالث فالقول بانطباع الصور في المرآة كالقول بانطباعه في الجليدية في البطلان، و سبب الرؤية هناك شيء آخر غير الانطباع كما ستعلم.
و أما الرابع فهذه الصور الخيالية و التي يشاهدها المرورون ليس في محل عندنا حتى يلزم أن يكون محلها إما جزءاً جسمانياً متاً أو نفساً بل هي صور معلقة بقيمها النفس و يحفظها ما دامت تشاهدها، و الذي استدلوا عليه ليس إلا أنَّ محلَّ* الصور الجزئية لا يمكن أن يكون هو النفس، و أنَّ القوة العاقلة لا تدرك الجزئيات بذاتها المجردة، و أما أنَّ كلَّ إدراك فهو بحلول الصورة في جوهر المدرك فلم يقم عليه برهان ولا حجة، و قولهم: إنَّ انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير اقرب إلى العقل من انطباع المقدار العظيم فيما لا مقدار له، مع أنه مجرد قياس تمثيلي بلا جامع غير واردها هنا إذ قد علمت أنَّ المقيس عليه أعنى النفس ليست محلَّ الصور الخيالية.

ثم من المعلوم الواضح أنَّ كلَّ مقدارين فإمّا أن يتساوياً أو يتفاضلا، و متى تفاضلا كانت الفضلة خارجة فيمتنع انطباع المقدار العظيم في المقدار الصغير.
و أما الشيء الذي لا مقدار له ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرون**، و لهذا

* قوله: «ليس إلا أن محلّ...» لأنه ليس منشأها النفس حتّى يضرّ ما قلناه.

** قوله: «ففيه تفصيل ذهل عنه الأكثرون...» سيأتي بيان التفصيل بعد ثلاثة أسطر تقريباً حيث يقول: أقول فرق بين أن يكون الشيء متعيّناً الخ. و قوله: «بأنهم لما جوزوا...» أى بأن الشيخ و

اعترض صاحب المباحث على الشيخ وأصحابه بأنهم لما جوزوا أن يكون محل المقادير هو الهيولى التي لا مقدار لها في ذاتها فكيف يسع لهم أن يحتجوا على القول بالانطباع في باب الإبصار بأن الصورة الخيالية قائمة بالخيال أو النفس؟، فإذا جاز انطباعها في النفس فليجز انطباعها في البصر، فإن انطباع العظيم في المحل الصغير أقرب إلى العقل من انطباعه فيما لا مقدار له.

أقول: فرق بين أن يكون الشيء متعيناً في الخارج بأنه لا مقدار له وذلك كالنقطة والنفس مطلقاً والخط والسطح باعتبار، وبين أن يكون الشيء في نفسه يمكن له أن يتقدر بشيء وأن لا يتقدر؛ بأن يكون ذاته في ذاته بحيث لا يكون مستقراً ولا لا مستقراً بل يقبل كلا من الأمرين من خارج، وذلك كالهيولى التي نسبتها إلى جميع المقادير على السواء، وكذا نسبتها في ذاتها لأن يستكم وأن لا يستكم على السواء، لأنها مبهمة الذات غير متحصلة. وذلك بخلاف ما إذا تحصل شيء بأنه لا مقدار له كالنقطة أصلاً، أو بأن له مقدراً من جهة كالخط، أو بأن له مقدراً صغيراً كالخردلة، فاستحال للنقطة أن تقبل مقدراً مطلقاً، ولا للخط** أن يقبل مقدراً سطحياً أو جسمياً، وللخردلة أن يقبل مقدراً عظيماً، وليس بمستحيل للهيولى أن يقبل المقادير كلها.

الحجة الثانية إن الإبصار لو كان بالانطباع لما كُنا نفرّق بين القريب و البعيد، فإن المبصر إذا كان هو الشبح المنطبع في العين فذلك الشبح لا يختلف حاله بأن يرتسم من شيء بعيد أو شيء قريب، كما أن الجسمين إذا حضر عند

أصحابه لما جوزوا أن يكون محل المقادير. وقوله: «فكيف لا يسع لهم...» أي فكيف لا يسع لهم أن يحتجوا بناءً على القول بهذا المذهب، أي الانطباع في باب الإبصار الخ.

* قوله: «أقول فرق بين أن يكون...» هذا بيان التفصيل الذي أشار إليه آنفاً بقوله: ففيه تفصيل ذهل عنه الأكترون.

** قوله: «ولا للخط...» أي وليس للخط أن يقبل مقدراً الخ.

الرأى أحدهما من مكان قريب، و الآخر من مكان بعيد، فالرأى لا يعرف من حيث الإبصار أن أحدهما من مكان قريب، و الآخر من مكان بعيد، لكن الإحساس بالقرب و البعد حاصل فيبطل الانطباع.

و الجواب بأنه لم لا يجوز أن ينطبع فى الرأى صور المسافات الطويلة و القصيرة؟ فلا جرم صحّ منه أن يدركها.

الحجة الثالثة أن الرطوبة الجليدية إن كانت غير ملوّنة وجب أن لا يتشبع بالأشكال و الألوان كالهواء، و إن كانت ملوّنة لزم محالان:

أحدهما أن يختلط لون المرئى بلونها فلا يحصل الإحساس بلون المرئى. و ثانيهما أن لا يتأذى الشكل و اللون الحاصل فى سطحه إلى ماورائها من ملتقى العصبين؛ كما فى الجسم الملون إذا انطبع على سطحه شكل و صورة، فانه لم يتأذى إلى ماورائه.

الحجة الرابعة أن المبصرات لو انطبعت فى الجليدية لكان يمكننا أن نحس تلك الصورة منطبعة فيها، كما أن الخضرة متى انعكست عن جسم إلى الجدار أمكننا أن ندركها، ولكننا إذا نظرنا إلى الصورة المنطبعة فى الجليدية وجدنا يختلف مواضعها بحسب اختلاف مقامات الناظرين، ولو كانت الصورة منطبعة لكان محل انطباعها معيّنًا فما كان يختلف بحسب اختلاف المقامات، و حيث اختلفت فعلنا أن الصورة غير منطبعة فيها.

أقول: هاتان الحجّتان قويتان على من قال بانطباع صورة المرئى فى الجليدية، و نحن لا نقول به بل بأن الصورة متمثلة عند النفس من غير انطباع ولا حلول كما مرّ.

الحجة الخامسة زعم جالينوس إنه لو كان يخرج من المبصر شبح إلى الجليدية لكان قد نقص المبصر أو اضمحل على طول الزمان. و هذا فى غاية

السقوط، لأن أصحاب الانطباع لا يقولون بانفصال شيء من المبصر إلى البصر، بل بأن مقابلة الجليدية سبب لاستعدادها لأن يحدث فيها من المبدء صورة مساوية لصورة المرئي، فتلك الصورة الحادثة هي الإبصار.

الحجة السادسة أن الفاعل الجسماني لا يمكنه أن يفعل في الجسم البعيد إلا بعد فعله في الجسم القريب، فلو كان المرئي قد فعل اللون والشكل المخصوص في العين لكان قد فعلها في الهواء المتوسط، وليس كذلك بشهادة الحس. و جوابه أن ما ذكرتم بعد تسليمه أنما يلزم إذا كان القريب مستعداً لقبول الفعل كالبعيد، وليس في الهواء استعداد أن ينطبع فيه صورة المرئي.

فصل (٨)

فيما قاله أصحاب الشعاع:

و اعلم أن علم المناظر و المرايا فنٌ على حدة اعتنى به كثير من المحققين، و بنوا الكلام فيه على خروج الشعاع بمعنى وقوعه من العين إلى المرئي كما يقع من الشمس و القمر و سائر الأجسام النيرة على ما يقابلها على هيئة شكل مخروط رأسه عند النير و قاعدته عند ما يقابله، فهذا مما يستدعى الظن بأن الرؤية بمخروج الشعاع من البصر، و يكون المرئي هو ما يقع عليه الشعاع. و لكننا قد أقمنا البرهان على أن المحسوس لكل حاسة هو الصورة الإدراكية المفارقة عن المادة لا التي هي في مادة جسمانية؟ و مع ذلك لا بد في الإبصار من مقابلة البصر لما يقع صورته عند القوة المدركة والبصر كالنقطة، و مقابلة النقطة مع الجسم يوجب أن يتوهم بينهما شكل مخروط، و نحن لا ننكر أيضاً تحقق الشعاع من البصر إلى المرئي صورته، لكن نقول: لا بد في الرؤية من حصول صورة المرئي للنفس، وجميع ما ذكره أصحاب الشعاع غير مناف لما

ذهبنا إليه و إن وافق رأيهم أيضاً، فإنَّ الموافقة بين المذهبين المتخالفين في كثير من اللوازم غير مستبعد.

كقولهم: إنَّ الشيء إذا بعد يرى أصغر مما إذا قرب، لأنَّ المخروط يستدقُّ فتضيق زواياه التي عند الباصرة؛ و تضيق لذلك الدائرة التي عند المبصر، وكلَّما ازداد الشيء بعداً ازدادت الزوايا ضيقاً، و الدائرة صغراً إلى أن ينتهي في البعد إلى حيث لا يمكن الإبصار.

و كقولهم: يرى الشيء في الماء أعظم منه في الهواء، لأنَّ الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة*، و أما في الماء فينعطف الشعاع إلى السهم و يتراكم من سطح الماء إلى المرئى فيرى المرئى أعظم، لأنَّ الزاوية التي بإزائه في الجليدية بحالها في العظم، و عظم المرئى تابع لعظم تلك الزاوية فبعضه ينفذ مستقيماً**، و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر فيرى في الامتداد الشعاعى النافذ مستقيماً و منعطفاً معاً من غير تمايز، و ذلك إذا قرب المرئى من سطح الماء. و أما إذا بعد فيرى في الموضعين لكون رؤيتهما بالامتدادين المتمايزين. و كقولهم: إذا غمضنا إحدى العينين*** و نظرنا إلى القمر نراه قمرين، لأنَّ

* قوله: «لأنَّ الشعاع ينفذ في الهواء على استقامة» أقول، بل الشعاع لا ينفذ في الهواء على استقامة أيضاً و لذلك جاء اختلاف المنظر في القمر و الكواكب بحيث لا ترى في مكانها الحقيقي لانكسار النور، أعنى انكسار شعاع البصر في الهواء، نعم يكون ذلك الانكسار أشدَّ انعطافاً في الماء من الهواء، لأنَّ الهواء أظف من الماء، و كلَّما كان الشيء أكثف كان انكسار الشعاع فيه أشدَّ و أكثر. قوله: «فينعطف الشعاع إلى السهم» أى فينعطف الشعاع من المرئى إلى السهم و يتراكم الخ.

** قوله: «فبعضه ينفذ مستقيماً...» ضمير «بعضه» راجع إلى «الشعاع»، أى فبعض الشعاع ينفذ مستقيماً، و بعضه ينعطف على سطح الماء ثم ينفذ إلى المبصر، فيرى المبصر في الامتداد الشعاعى النافذ مستقيماً و منعطفاً معاً من غير تمايز الخ.

*** قوله: «إذا غمضنا إحدى العينين...» أى إذا غمضنا إحدى العينين و فتحناها و نظرنا إلى

الامتداد الشعاعى الخارج منهما ينحرف عن المحاذاة، و يتقاطع سهماهما قبل الوصول إلى المرئى، فلا يلتقى طرفاهما على موضع واحد بل فى موضعين فيرى المرئى اثنين، و هكذا فى الأحول، و إذا وضعنا السبابة و الوسطى على العين مع اختلاف فى الوضع و نظرنا إلى السراج فإننا نراه اثنين و إذا نظرنا إلى إحدى الخشبيتين الدقيقتين المتحاذيتين للبصر مع اختلافهما فى القرب و البعد نرى الأخرى اثنين.

و كقولهم: إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر فإننا نرى فى الماء قمراً بالشعاع النافذ فيه، و فى السماء قمراً بالشعاع المنعكس من سطح الماء. هكذا نقل بعض العلماء عنهم. و فيه مالا يخفى من النظر و الأولى أن نرى قمراً فى السماء بالشعاع النافذ إلى السماء بالاستقامة، و نرى قمراً فى الماء بالشعاع المنعكس من سطح الماء إلى السماء. نعم هاهنا شئ آخر و هو إنا قد نرى فى الماء المقتصد فى اللون ثلاثة أقمار أحدها فى السماء بالشعاع النافذ إليه مستقيماً بلا واسطة، والثانى والثالث فى الماء أحدهما يرى بالشعاع المنعكس إلى القمر من سطح الماء الظاهر، و الآخر يرى بالشعاع النافذ فيه المنعكس من سطحه المقعر إلى القمر، و من هذا القبيل رؤية الشئ اثنين عند توسط المرآة على وضع خاص بيتنا و بينه، إحداها بالاستقامة، و الأخرى بالشعاع الممتد من الباصرة إلى سطح الجسم الصقيل المنعكس منه إلى جسم آخر وضعه من ذلك الصقيل كوضع الباصرة منه.

و كقولهم: إن السبب فى رؤية الشجر على شاطئ النهر منكوساً إن الشعاع إذا وقع على سطح الماء ينعكس منه إلى رأس الشجرة من موضع أقرب* إلى الرائى، و إلى أسفله من موضع أبعد منه إلى أن يتصل قاعدة الشجرة بقاعدة

القمر الخ. و قوله: «فلا يلتقى طرفاهما...» أى طرفا السهمين.

* قوله: «من موضع أقرب...» أى من موضع من الماء أقرب إلى الرائى.

عكسها، والنفس لا تدرك الانعكاس لتعودها برؤية الأشياء على استقامة الشعاع فيحسب الشعاع المنعكس نافذاً في الماء، فيرى رأس الشجر أكثر نزولاً في الماء لكونه أبعد منه، و باقى أجزائه على الترتيب إلى قاعدة الشجرة فيراها منكساً، و بيان هذه الأمور و نظائرها على التحقيق في علم المناظر.

فصل (٩)

في سبب الحول* و تما وقع الخلاف بين اصحاب الشعاع و اصحاب الانطباع في سبب الحول

فزعم أصحاب الانطباع إن شبح المبصر أول ما ينطبع في الرطوبة الجليدية، و الإبصار ليس عندها** و إلا لكان الواحد يرى الاثنين، كما إذا لمس شيء باليدين كان لمسين، و لكن كما أن الصورة الخارجية يمتد منها في الوهم مخروط يستدق إلى أن تقع زاويته*** و رآه سطح الجليدية، كذلك الشبح الذي في الجليدية يتأدى منه بواسطة الروح المصبوب في العصبتين الموقفتين إلى ملتقا هما على حياة مخروط؛ فيلتقي المخروطان و يتقاطعان هناك، و وراء الملتقى ليس روح مدرك فحينئذ تتحد منهما صورة شبحية واحدة عند الزوج الحامل للقوة الباصرة، فإن لم يتأد الشبحان إلى موضع واحد بل ينتهي كل شبح عند

* قوله: «فصل في سبب الحول...» ناظر إلى المباحث المشرقية للفخر الرازي (ج ٢، ص ٣١٢ من ط حيدرآباد هند)

** قوله: «والإبصار ليس عندها» أى ليس عند الرطوبة الجليدية.

*** قوله: «إلى أن يقع زاوية» والعبارة الصحيحة: إلى أن تقع زاويته وراء سطح الجليدية. وقوله: «فيلقى المخروطان» والعبارة الصحيحة هكذا: فيلتقى المخروطان و يتقاطعان هناك و وراء الملتقى ليس روح مدرك (بل روح مؤدية)، فحينئذ تتحد منهما صورة شبحية واحدة عند الجزء من الروح الحامل للقوة الباصرة (أى عند الملتقى).

جزء آخر من الروح الباصر فعينئذ تنطبع من كل شبح ينفذ عن الجليدية صورة أخرى عليحدة فيرى الشيء الواحد شيئين.

و قال أصحاب الشعاع: هذا العذر فاسد، لأننا إذا تكلفنا الحول و نظرنا إلى الشيء نظر الأحوال نراه أيضاً إثنين كما يراه الأحوال، و نحن نعلم أن عند تكلفنا الحول لا يبطل تركيب العصبين في داخل الدماغ، فإن التقائهما ليس على وجه يبطل و يعود متى شئنا. و أيضاً لو كان في مقابلنا شيان أحدهما قريب، و الآخر بعيد على سمت واحد لكن لا على وجه يحجب القريب البعيد، ثم نظرنا إلى الأقرب إلينا و جمعنا البصر عليه كأننا لانتظر إلى غيره، فأننا نراه واحداً، و نرى الأبعد في هذه الحالة شيئين ولو نظرنا إلى الأبعد كذلك كان الأمر بالعكس من ذلك، فلو كان السبب في الحول ما ذكره من انحراف العصبين لما تصوّر أن يرى في حالة واحدة أحد الشيئين واحداً و الآخر اثنين، فليس السبب ما ذكره أصحاب الانطباع. بل السبب فيه أن النور الممتد من كل عين على هيئة مخروط رأسه عند العين و قاعدته عند المرئي. ثم إن قوة هذا النور و سلطته في سهم المخروط، و سمّيناه خط الشعاع؛ و خط الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر يتحدان على نقطة هناك، و جمع البصر على الشيء يوجب إيقاع سهمي المخروط عليه، فإذا جمعنا البصر على الشيء الأقرب فقد وقع السهمان عليه، و في تلك الحالة يقع على الشيء الأبعد من كل مخروط طرفه الوحشي دون السهم، و دون طرفه الأنسي، و المراد بالطرف الأنسي ما يلي المخروط الآخر، و بالوحشي ما يقابله*، فيرى

* قوله: «ثم إن قوة...» العبارة الصحيحة الكاملة هكذا: ثم إن قوة هذا النور و سلطته في سهم المخروط و سمّيناه خط الشعاع، و خط الشعاع الممتدان من العينين يلتقيان عند الشيء المبصر يتحدان على نقطة هناك، و جمع البصر على الشيء يوجب إيقاع سهمي المخروط عليه الخ.
** قوله: «و بالوحشي ما يقابله...» الضمير المنصوب في ما يقابله راجع إلى ما في قوله ما يلي المخروط.

الأقرب بسبب التقاء السهمين عليه شيئاً واحداً، والأبعد اثنين إذ يقع السهمان الخارجان من البصر بعد تقاطعهما في الأقرب إلى جنبيه ما يخرج من العين اليمنى إلى جنبه الأيسر، و ما يخرج من العين اليسرى إلى جنبه الأيمن. و أما إذا جمعنا البصر على الأبعد فقد وقع السهمان عليه في موضع واحد، و على الأقرب في موضعين، و على جنبيه، لكن السهم الخارج من العين اليمنى يقع على جنبه الأيمن، و الخارج من اليسرى على جنبه الأيسر. فيرى الأبعد شيئاً واحداً، و الأقرب اثنين، و هكذا حال الأحوال فإن سهمي مخروط عينيّه لا يلتقيان على شيء واحد بل يقع كل واحد على ما يليه من القاعدة*، أو يلتقيان من العينين في الهواء قبل الوصول إلى المرئي، و إنهم أبدأ يرون الأشياء بطرف المخروط لا بوقوع السهم عليها إلا أن يتكلفوا التقائهما على شيء واحد لو أمكن وحينئذ يرونه واحداً كما هو.

واعلم أن أصحاب انطباع الأشباح، ذكروا أسباباً أخرى للحول: و منها حركة الروح الباصرة يُمنّة و يُسرة فيرسم الشبح في بعض الأجزاء قبل تقاطع** المخروطين فيرى شبحين، و هو مثل الشبح المرتسم في الماء الساكن مرّة و في الماء المتعرج مراراً كثيرة.

و منها حركة الروح الذي وراء تقاطع العصبتين إلى قدام و خلف حتى يكون لها حركتان متضادتان واحدة إلى حس المشترك، و أخرى إلى ملتي العصبتين، فيتأذى إليهما صورة المحسوس قبل أن ينمحي ما تأذى إلى الحس

* قوله: «على ما يليه من القاعدة» الضمير البارز في «يليه» راجع إلى «ما»؛ و من القاعدة بيان لما. و قوله: «و إنهم أبدأ يرون الأشياء» أى على فرض الالتقاء قبل الوصول.

** قوله: «و قبل تقاطع...» الواو زائدة من الناسخ و العبارة الصحيحة هكذا: فيرسم الشبح في بعض الأجزاء قبل تقاطع المخروطين.

المشترك أو الملتقى فحينئذ يحصل في كل واحد منهما صورة أخرى مرئية، و الفرق بين هذا السبب و الذى قبله أن هذه الحركة المضطربة إلى قدام و خلف و كانت تلك مينة و يسرة.

فصل (١٠)

في انه لا بد في الابصار من توسط الجسم الشفاف و اعلم أن الحجة على ذلك أن تأثير القوى المتعلقة بالأجسام في شيء و تأثرها عنه لا يكون إلا بمشاركة الوضع، و منشأ ذلك أن التأثير و التأثر لا يكون إلا بين شيئين بينهما علاقة عليّة و معلولية، و هذه العلاقة متحققة بالذات بين القوة و ما تتعلّق به* من مادة أو موضوع أو بدن، لأنها إما علّة ذاته أو علّة تشخصه أو كماله و متحققة بالعرض بينها و بين ماله نسبة وضعيّة إلى ذلك المتعلّق به، فإن العلاقة الوضعيّة في الأجسام بمنزلة العلاقة العليّة في العقليات؛ إذ الوضع هو بعينه نحو وجود الجسم و تشخصه، فإذا كان الجسمان بحيث يتجاوران بأن يتصل طرفا هما فكأنهما كانا جسماً واحداً، فإذا وقع تأثير خارجي على أحدهما فيسرى ذلك التأثير إلى الآخر كما تسخن بعض جسم بالنار، فإنه يتسخن بعضه الآخر أيضاً بذلك التسخين. و كما استضاء

* قوله: «بين القوة و ما تتعلّق به» ضمير الفعل راجع إلى القوة؛ و كذلك ضمير «لأنهما» في قوله لأنهما إما علّة ذاته راجع إلى القوة، و كذلك ضمير «بينها» في قوله و متحققة بالعرض بينها و بين ماله نسبة وضعيّة راجع إلى القوة، و قوله: «فإن العلاقة الوضعيّة في الأجسام...» ضابطة كليّة و قاعدة عقلية سيأتي الكلام فيها في الفصل الخامس من الباب العاشر أيضاً حيث يقول: إن القرب الموضوعي و الاتصال المقداري في الجسمانيّات بإزاء القرب المعنوي و الارتباط العقلي في الروحاني في قبول الأثر و استجلاب الفيض. و قوله: «وضعه إلى الأول كوضعه إلى ذلك النهر» أى كوضع الأول إلى ذلك النهر.

سطح أحدها بضوء النّير يستضيء سطح آخر وضعه إلى الأوّل كوضعه إلى ذلك النّير. وإنّما قيدنا التأثير بالخارجي* لأنّ التأثير الباطني الذي لا يكون بحسب الوضع لا يسرى فيما يجاور الشيء.

فإذا تقرّر هذا فنقول: إنّ الإحساس كالإبصار وغيره هو عبارة عن تأثير القوى الحاسّة من المؤثر الجسماني وهو الأمر المحسوس الخارجي، فلا بدّ هاهنا من علاقة وضعية بين مادة القوة الحاسّة وذلك الأمر المحسوس، و تلك العلاقة لا تتحقّق بمجرد المحاذاة من غير توسط جسم مادي بينهما، إذ لا علاقة بين أمرين لا اتصال بينهما وضعاً، ولا نسبة بينهما طبعاً، بل العلاقة إما ربط عقلي** أو اتصال حسّي، فلا بدّ من وجود جسم واصل بينهما، وذلك الجسم إن كان جسماً كثيفاً مظلم الثخن فليس هو في نفسه قابلاً للأثر النوري فكيف يوجب ارتباط المبصر بالبصر؟ أو ارتباط المنير بالمستنير؟ فإنّ الرابط بين الشئين لا بدّ وأن يكون من قبيلهما. لا أن يكون منافياً لفعلهما، فإذاً لا بدّ أن يكون بينهما جسم مشفّ غير حاجز ولا مانع لوقوع أحد الأثرين أعنى النور من النّير إلى المستنير أو من البصر إلى المبصر، أو تأدية الشبح من المبصر إلى البصر.

فعلى هذا يظهر فساد قول*** من قال: المتوسط كلّما كان أرقّ كان أولى

* قوله: «وإنّما قيدنا التأثير بالخارجي...» حيث قال: فإذا وقع تأثير خارجي على أحدها فيسرى ذلك التأثير إلى الآخر.

** قوله: «إما ربط عقلي...» أي إما ربط وجودي عقلي كالعلاقة بين العلّة والمعلول.

*** قوله: «فعلى هذا يظهر فساد قول...» راجع آخر الفصل الثاني من المقالة الثانية من نفس الشفاء (ط ١ من الرحلى، ص ٢٩٨)، و المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٣١٨)، فقال: قال الشيخ من الناس من قال المتوسط كلّما كان أرقّ كان أدلّ فلو كان خلاه صرفاً لكان الإبصار أكمل حتى يمكن إبصار النملة على السماء الخ. و المذكور في الأسفار منقول من المباحث

فلو كان خلاً صرفاً لكان الإبصار أكمل حتى كان يمكن إبصارنا النملة على السماء، لا بما ذكره في جوابه بأن هذا باطل فليس إذا أوجب رقة المتوسط زيادة قوة في الإبصار لزم أن يكون عدمه يزيد أيضاً في ذلك، فإن الرقة ليست طريقاً إلى عدم الجسم؛ لأن اشتراط الرقة* في الجسم المتوسط لو كان لأجل أن لا يمنع نفوذ الشعاع فصح أنه إذا كان رقة الجسم منشأ سهولة النفوذ كان عدم الجسم فيما بين أولى في ذلك، وكانت الرقة على هذا التقدير طريقاً إلى العدم. بل فسادة لأنه لو لم يكن بين الرائي والمرئي أمر وجودي متوسط موصل رابط لم يكن هناك فعل و انفعال.

فإن قلت: إن الشيخ اعترف بأن هذا النوع من الفعل و الانفعال لا يحتاج إلى ملاقات الفاعل و المنفعل، فلو قدرنا الخلاء بين الحاس و المحسوس فأى محال يلزم من انطباع صورة المحسوس في الحاس؟ بل الخلاء محال في نفسه و الملاء واجب. قلنا: قد مرّ سابقاً إن ملاقاتهما و إن لم يكن واجباً لكن يجب مع ذلك إما الملاقاة، و إما وجود متوسط جسماني بينهما يكون به مجموع المتوسط و المنفعل في حكم جسم واحد بعضه يقبل التأثير** لوجود الاستعداد فيه و بعضه لا يقبل لعدم الاستعداد، فلو فرض أن ليس بين النار و الجسم المتسخن جسم متوسط لم يتحقق هناك تسخين و تسخن لعدم الرابطة؟ و كذا لو لم يكن بين الشمس و الأرض جسم متوسط، لم يقبل الأرض وضاً ولا سخونة؟.

المشرقية للفخر و لكن عبارة الفخر منقولة بالمعنى، وقوله: لأبهر عطف على قوله لثمت الدلالة، و المعنى ولأبهر الشيء أكثر من المسافة التي يبصر ذلك الشيء حتى يمكن أن تبصر غلة في السماء. * قوله: «لأن اشتراط الرقة...» تعليل لقوله: لا بما ذكره.

و قوله: «فصح أنه إذا كان...» هكذا في جميع النسخ التي عندنا بالفاء، و الصواب لصح باللام جواباً لقوله لو كان.

** قوله: «بعضه يقبل التأثير» و هو الحاس. و قوله: «وبعضه لا يقبل...» وهو الهواء المتوسط.

فصل (١١)

في انحصار الحواس في هذه الخمس *

الجمهور من الناس زعموا إمكان وجود حاسة سادسة غير هذه الخمس. و الحكماء أنكروا ذلك و احتجوا عليه كما نبّه الشيخ في بعض كتبه من أن الطبيعة لا تنتقل من نوع أنقص إلى نوع أتمّ مالم تستوف جميع كمالات النوع

* قوله: «فصل في انحصار الحواس في هذه الخمس...» قال الفخر الرازي في المباحث المشرقية (ط هند، ج ٢، ص ٣١٨): من الناس من زعم أنه يمكن وجود حاسة سادسة، و الحكماء أنكروا ذلك؛ و احتجوا عليه بأن الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها، إلا و قد استكملت جميع ما في تلك المرتبة. فلو كان في الإمكان حسّ آخر لكان حاصلًا للانسان فلما لم يحصل علمنا أن الحواس لا يمكن أن تزيد على هذه.

و قال الشيخ الرئيس في آخر الفصل الثالث من المقالة الثانية من نفس الشفاء: و يشبه أن تكون قوى اللمس قوى كثيرة كلّ واحدة منها تختص بمضادة فيكون ما تدرك به المضادة التي بين الحارّ و البارد غير الذي تدرك به المضادة التي بين الثقيل و الخفيف، فإن هذه أفعال أولية للحسّ يجب أن تكون لكلّ جنس منها قوة خاصّة، إلا أن هذه القوى لما انتشرت في جميع الآلات بالسوية ظنّت قوة واحدة الخ.

و كذلك قال في الفصل الخامس من المقالة الأولى من نفس الشفاء في بيان قوة اللمس: «ومنها اللمس و هي قوة مرتبة في أعصاب جلد البدن كلّ و لحمه يدرك ما يماسّه و يؤثّر فيه بالمضادة المهيّلة للمزاج، أو المهيّلة لهيئة التركيب.

و يشبه أن تكون هذه القوة عند قوم لا نوعاً أخيراً بل جنساً لقوى أربع أو فوقها منبثة معاً في الجلد كلّها: و أحدثها حاكمة في التضادّ الذي بين الحارّ و البارد؛ و الثانية حاكمة في التضادّ الذي بين الرطب و اليابس؛ و الثالثة حاكمة في التضادّ الذي بين الصلب و اللين؛ و الرابعة حاكمة في التضادّ الذي بين الخشن و الأملس إلا أن اجتماعها في آلة واحدة يوهم تأخذها في الذات».

الأنقص. فهكذا الطبيعة لم تنتقل من درجة الحيوانية إلى درجة فوقها إلا وقد استكملت جميع ما في تلك المرتبة، فلو كان في الإمكان حساً آخر لكان حاصلاً للحيوان، فلما لم يكن حاصلاً في الإنسان الذي هو أكمل من الحيوان بما هو حيوان علمنا أن لا حاسة في الوجود غير هذه.

فصل (١٢)

في المحسوسات المشتركة بينها*

زعم بعض الناس أن المحسوس بالذات ليس إلا الكيفيات المحسوسة**، و غيرها محسوسة بالعرض، فليس للحواس محسوس مشترك بالذات. وليس كذلك؟ لأن المراد من المحسوس بالذات ما يحصل منه أثر في القوة الحاسة، و المحسوس بالعرض ما لم يكن كذلك؛ فليس هو محسوساً بالحقيقة، و لكنه مقارن لما هو المحسوس بالحقيقة، مثل إحساسنا أبا زيد فإن المحسوس بالحقيقة ذلك الشخص لحصول صورة منه في الحس، و أما كونه أبا فليس بمحسوس ألبته، إذ

* قوله: «فصل في المحسوسات المشتركة بينها» قال شارح المواقف: «أى تشترك في إدراكها الحواس الظاهرة فلا يحتاج في الإحساس إلى قوة أخرى». و إن شئت فراجع آخر المقولة الثالثة من نفس الشفاء (ج ١، ص ٣٣١ من الطبع الأول الرحلى المجرى؛ و ص ٢٢٠ من نفس الشفاء بتصحیحنا و تحقیقنا و تعليقاتنا علیه)، حيث قال: «و هاهنا حواس مشتركة و محسوسات مشتركة».

و قال بهمنيار في التحصيل: «أما المحسوس المشترك فهو ما يدركه جميع الحواس أو أكثرها بواسطة محسوسه الخاص».

و إن شئت فراجع المباحث المشرقية للفخر الرازى أيضاً (ط هند، ج ٢، ص ٣١٩).

** قوله: «ليس الا الكيفيات المحسوسة» أى الملموسة و المذوقة و المشمومة و المسموعة و المبصرة.

ليس منه في نفسنا رسم و خيال و شبح بوجه من الوجوه؟ بل العقل يدرك بقايسه إلى ابنه إضافة الأبوة. و هذا بخلاف المقدار، و العدد، و الوضع، و الحركة، و السكون، و القرب، و البعد، و المماسّة، و المباينة، فإنها و إن كانت غير محسوسة بانفرادها لكنها محسوسة بشرط الإحساس بشيء آخر كاللون و الضوء في الإبصار، و الحرارة و الرطوبة في اللمس، و غيرها في غيرها، و الشيء الذي يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر لا يخرج عن أن يكون في ذاته محسوساً، بل المحسوس بالذات مالا واسطة له في العروض، لا ما لا واسطة له في الثبوت؟ كما حقق ذلك في بيان العوارض الذاتية في علم الميزان.

فالخاص أن كلّ ما يقال إنه محسوس فإما أن يكون بحيث يحصل منه عند المحس أثر أو لا يحصل، فإن لم يحصل فهو المحسوس بالعرض، و إن حصل فلا يخلو إما أن يتوقف الإحساس به على الإحساس بشيء آخر أو لا يتوقف، فالأول هو المحسوس الثاني، و الثاني هو المحسوس الأول.

أقول: هذا بحسب جليل النظر، و أما بحسب النظر الدقيق فالمحسوس بالذات هو الصورة الحاضرة عند النفس، لا الأمر الخارجى المطابق لها؟ و إذا عرفت ذلك فنقول: إن البصر يحسّ بالعظم، و العدد، و الشكل، و الوضع، و الحركة، و السكون، بتوسط اللون.

و قال قوم: إن الحركة غير محسوسة، و كذلك السكون غير محسوس. و احتجوا على الأول بأنّ الجالس على سفينة جارية لا يحسّ بحركتها و إن كانت في غاية السرعة.

و على الثاني بأنّ السكون أمر عديم فكيف يحسّ به؟ و اعلم أن معنى كون الحركة و السكون محسوسين أنّ العقل بإعانة الحسّ يدركهما، فإنّ الحسّ يدرك الجسم تارة قريباً من شيء و تارة بعيداً، و هكذا على التدريج فيحكم العقل بأنّ ذلك الجسم متحرك خارج من القوة إلى الفعل،

و أما معنى خروج الشيء من القوة إلى الفعل فليس من مدركات الحس لأنه أمر نسبي إضافي. وكذا الحس يدرك جسماً واقعاً في مكانه غير زائل، فالعقل يحكم بانتصافه بالاستقرار وعدم الانتقال، وليس للحس أن يدرك استقرار الجسم أو غير انتقاله و زواله عن المكان الأول؛ لأنَّ الأول إضافي، والثاني عديمي، و شيء من الأمور الإضافية والعدمية ليس من مدركات الحس، و لذلك راكب السفينة لما لم يدرك حسّه باختلاف أوضاع السفينة و قربها و بعدها بالنسبة إلى جسم آخر خارج عنه لم يشعر بالحركة فيشبه أن يكون إدراك الحركة و السكون أمراً ذهنياً بشركة الحس كالبصر.

و أمّا اللمس فيدرك أيضاً جميع الأمور المحدودة بتوسط إدراك الصلابة و اللين، والحر، و البرد، و نحوها، وكذا الذوق يدرك الطعم، و بتوسط الطعم يدرك بالعظم بأن يدرك طعماً كثيراً، و يدرك بالعدد بأن يجد طعوماً مختلفة، فأما إدراكه للحركة والسكون فضعيف جداً بل لا يكون إلا بالاستعانة باللمس.

و أمّا الشم فإنه لا يدرك شيئاً من ذلك إلا العدد بإعانة من العقل، و هو أن يعلم أن الذي انقطعت رائحته غير الذي حصلت ثانياً.

و أما السمع فإنه لا يدرك العظم و لكنه يدل العقل بشركته بأن الأصوات القوية لا يحصل في غالب الأمر إلا من الجسم العظيم. و بالجملة فإدراك البصر لهذه الأشياء المحدودة أقوى، و إن كان إدراكه أيضاً بإعانة من العقل. و إن سئلت الحق فاعلم أن لا شيء من الإدراك الحسي إلا و قوامه بالإدراك الخيالي، ولا شيء من التخيل إلا و قوامه بالتعقل*، كما أن الحس لوجرد عن

* قوله: «ولا شيء من التخيل إلا و قوامه بالتعقل» فالمحسّ بالحقيقة هو العقل و سائر المحواس بمزلة آلات له. و قوله: «كما أن الحس لوجرد عن العقل...» و ذلك لأنه معلول للعقل و متقوم به فلا يمكن وجوده منعازاً عنه.

العقل لم يكن موجوداً، ولا أمكن وجوده منقاداً عن العقل، و ليس الحواس بالقياس إلى مستعملها كالألات الصناعية بالقياس إلى مستعملها حيث يتصور للقدوم و المنحت وجود*، و إن فرض عدم النجار، ولا يتصور للسمع والبصر وجود مع قطع النظر عن القوة العقلية في الإنسان، و عن النفس الحيوانية في غيره من الحيوان. وكذا لا يتصور للنفس وجود إلا بالعقل، ولا للعقل وجود إلا بالبارى جل ذكره. و قد انجرّ الكلام إلى هذا المطلب و ليس هاهنا محل تحقيقه و كأنه قد مرّت الإشارة إليه سابقاً، فإذا كان الأمر في الحواس ما ذكرناه فهكذا يجب أن يعلم الحال في المحسوسات، فكل محسوس فهو معقول** بمعنى أنه مدرك للعقل بالحقيقة، لكن الاصطلاح قد وقع على تسمية هذا الإدراك الجزئي الذي بوساطة المحسّ بالمحسوس قسيماً للمعقول أعني إدراك المجرّدات الكلّية هذا.

و ربما توهم بعض الناس أنه لا بدّ للحيوان من حس آخر غير هذه الخمسة لإدراك تلك الأمور المصدودة، و هذا باطل لما علمت أن تلك الأمور من المحسوسات المشتركة التي تدرك بكل واحد من هذه الخمسة، فهي غير محتاجة

* قوله: «حيث يتصور للقدوم و المنحت وجود...» المنحت كمنبر اسم آلة يقال بالفارسية تشبه؛ وكذلك القدوم بالفتح تشبه كما في منتهى الأرب. و في القطعة الخامسة من نصاب الصبيان لأبي نصر الفراهي:

غلاة سندان، فطيس يترك و مئفخ دم

قدوم و منحت تشبه، حصين و لاس ثبر

** قوله: «فكل محسوس فهو معقول الخ» هذه النكتة العليا أصل قويم و حكم حكيم جدّ ينبغي كمال التدبّر فيه، ثم يرتقى منه إلى إدراك التوحيد الصمدى و علمه سبحانه بكل شيء، قوله تعالى شأنه: «إن الله بكل شيء عليم» (التوبة، ١١٥) و نحوه عدة آيات أخرى؛ و هذا الحكم الحكم هو ثمرة هذا الباب الذي هو الشجرة الطوى و قد ختمه بذكر تلك الثمرة العليا، فتدبر.

إلى حسنٍ سادس، بل لو كان في الوجود حسنٌ آخر كان معطلاً من جهة أن الحواس الخمس بل بعضها وافية بإدراك هذه الأمور، و التعطيل مستحيل كما علمت في الوجود.

الباب الخامس

من علم النفس في الإدراكات الباطنة وفيه فصول:

فصل (١)

في الحس المشترك و يسمى بنطاسيا* أى لوح النفس (لوح النقش - خ)

* قوله: «في الحس المشترك و يسمى بنطاسيا...» بنطاسيا معرّب فنطاسيا، كلمة يونانية يقال لها الحس المشترك و لوح النفس و لوح النقش أيضاً.

و اعلم أن الفصل الثالث و الخمسين من فصوص الحكم للمعلّم الثانى أبى نصر الفارابى فى إثبات هذه القوة، ولنا شرح عجاب بالفارسية على ذلك الكتاب المستطاب، فإن شئت فراجع ذلك الشرح، و كذلك راجع تعليقاتنا على شرح الحكمة المنظومة للمتأله السيزوارى فى المقام؛ و المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط هند، ج ٢، ص ٣٢٣). و الله سبحانه فتّاح القلوب و متّاح الغيوب. قال المصنّف - أعنى به صاحب الأسفار - فى كتاب المبدأ و المعاد (ط ١ من الحجرى، ص ١٧٨): فصل فى القسم المدرك للصور الجزئية و هو اثنان: فالأول منه الحس المشترك و يسمّى بنطاسيا أى لوح النفس، و هى قوة مرتّبة فى مقدّم التجويف الأول من الدماغ و مبادئ عصب الحس، و يقبل جميع الصور المنطبعة فى الحواس الظاهرة بالتأذى إليه من طرق الحواس من جهة الأعصاب الحاملة للروح البخارى، فهو كحوض ينصبّ فيه أنهار خمسة، و الدال على وجوده أمور:

و هي قوة مودعة في مقدم الدماغ عند الجمهور. و عندنا قوة نفسانية استعداد حصولها في مقدم الدماغ بل في الروح المصوب فيه يتأدى إليها صور المحسوسات الظاهرة كلها، و الحواس بالنسبة إليها كالجواسيس الذين يأتون بأخبار النواحي إلى وزير الملك. واحتجوا على إنباتها بجميع ثلاث؛ إحداهما إنا نحكم؛ بأن هذا الأبيض حلو أو ليس هذا ذاك، و القاضي على الشينين يجب أن يحضره المقضى عليهما، و هذا القاضي الحاكم ليس هو العقل فقط بلا توسط حاسة، إما أولاً فلأن إدراكه للمحسوسات لا يكون إلا بآلة جزئية. و إما ثانياً فلأن هذا الحكم قد يقع من الحيوانات التي لا عقل لها، إذ لولا ذلك لتعذرت عليها الحياة، ولو لم يكن الشم والشكل دالاً لها على الصورة المطلوبة لم تطلبها أو على الصورة المهروب عنها لم تهرب عنها. فظهر أن للمحسوسات الظاهرة اجتماعاً في قوة جزئية إدراكية، و ليس شيء من الحواس الظاهرة كذلك فلا بد من مدرك باطنى جزئى و هو المسمى بالحواس المشتركة.

و هذه الحجة لا يخلو عن ضعف إذ العقل في الإنسان و الوهم في الحيوان

أحدها مشاهدة القطرة النازلة خطأ، و النقطة الجوّالة بسرعة الدائرة، و ليس ارتسامهما في البصر لعدم حصول المقابلة إلا القطرة أو النقطة، فإذا ارتسامهما إنما يكون في قوة أخرى غير البصر يتصل فيها الارتسامات المتتالية بعضها ببعض فيشاهد خطأ.

والثاني أننا نحكم ببعض المحسوسات الظاهرة على بعض كالحكم بأن هذا الأبيض هو هذا الحلو، و هذا الأصفر هو هذا الحار، و كل من الحواس الظاهرة لا يحضر عندها إلا نوع مدركاتها، فلا بد من قوة يحضر عندها الجميع ليصح الحكم بينها.

و الثالث أن التاتم و المريض كالبرسم يشاهد صوراً جزئية لا تحقق لها في الخارج ولا في شيء من الحواس الظاهرة الخ.

* قوله: «لتعذرت عليها الحياة» ضمير «عليها» راجع إلى الحيوانات التي لا عقل لها، و كذا ضمير «لها» في قوله: ولو لم يكن الشم و الشكل دالاً لها على الصورة المطلوبة.

جامع لجميع القوى المدركة و غيرها، و هو الحاكم على مدركاتها و المستعمل للجميع، فيكفى للحكم بأن هذا الأبيض هذا الحلو إذا أبصر بهاض السكر ببصره، و إدراك حلاوته بذوقه.

و أيضاً إذا عقلنا الإنسان الكلّي* ثم شاهدنا شخصاً معيناً منه حكمنا بأن هذا الشخص إنسان مع أن الإنسان كلّي معقول و الشخص جزئي محسوس، فلو كان الحاكم على الشئيين لا بدّ و أن يدركهما بالذات؛ للزم أن يكون هاهنا قوة مدركة غير العقل و غير الحس تدرك للمعقول و المحسوس جميعاً، لأن إدراك العقل مقصور على الكلّيات، و إدراك الحس مقصور على الجزئيات، فلو وجب للحاكم على الجزئي بالكلّي أن يدرك الطرفين جميعاً بلا واسطة قوة أخرى يكون آلة له فيلزم إما استحالة هذا الحكم و إما وجود قوى أخرى لا يكون عقلاً ولا حسّاً و اللازم بقسميه باطل، فكذا الملزوم.

قال بهمنيار: و عندى أنه ليس يجب أن يكون الحاكم بأن هذا اللون هو هذا الطعم مدركاً للصور المحسوسة، كما أنه إذا أثار الإبصار الشهوة** لم يجب أن يكون القوة الشهوانية درآكة بل يصح أن يكون النفس مدركة للطعم بالذوق و اللون بالبصر، ثم يحكم قوة أخرى بأن هذا الطعم لشيء هذا لونه انتهى.

* قوله: «و أيضاً إذا عقلنا الإنسان الكلّي...» هذا وجه آخر في بيان ضعف الحجة المذكورة في إثبات الحس المشترك منقولا من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٣٢٤)، يعنى لو كان صرف حضور المقضى عليهما عند القاضى يوجب إثبات قوة جزئية إدراكية مسمّاة بالحس المشترك لوجب حكمنا بأن هذا الشخص إنسان، إثبات قوة مدركة لا تكون عقلاً فقط، ولا تكون حسّاً فقط، بل قوة تدرك المحسوس و المعقول كليهما معاً نظير الحس المشترك المدرك للشئيين المقضى عليهما.

** قوله: «كما أنه إذا أثار الإبصار الشهوة» أثار أى أحت، و الإبصار منصوب مفعول مقدّم، و الشهوة مرفوعة فاعل لفعل أثار، أى أحت الشهوة الإبصار.

أقول: لا غبار على كلامه هذا، ولا يرذ عليه ما أورده صاحب المباحث بقوله: و هذا جهل مفرط، و لعلّه نسي ما حفظه في أول المنطق من أن كل تصديق لابدّ فيه من تصورين فمن لم يكن متصوراً للعالم و الحادث كيف يمكنه الحكم بثبوت أحدهما للآخر انتهى و ذلك لأنّ المراد من قوة أخرى في قوله ثم يحكم قوة أخرى كإدراكية كالعقل في الإنسان، و الوهم في سائر الحيوانات فمعناه أنه يحكم العقل أو الوهم بعد تنبّهه بوسيلة الذوق على الطعم، و بوسيلة الإبصار على اللون، بأنّ هذا الطعم لما له هذا اللون، فمن أين لزم هاهنا حصول التصديق من غير تصوّر الطرفين. و قول الحكماء: إنّ العقل لا يدرك الجزئيات، و الوهم لا يدرك المحسوسات الظاهرة معناه أنّ العقل لا يدرك الجزئيات بذاته من غير استعانة بآلة* إدراكية كالحسّ و الوهم، و كذا الوهم لا يدرك بذاته المحسوسات من غير توسط الحواس و إلا فلا مدرك بالحقيقة للكليات و الجزئيات في الإنسان إلا القوة العاقلة، و في الحيوانات لا مدرك للموهومات و المحسوسات إلا الوهم، فهذا الاعتراض أنما نشأ عن قصور التأمل، و سوء الفهم، و قلة الممارسة لكلماتهم.

الثانية أنا نرى القطر النازل خطأ مستقيماً و الذبالة المتحركة** بالاستدارة على العجلة دائرة، و المنطقة في الخارج ليس خطأ ولا دائرة، فإذاً تلك الأشباح في الحسّ و ليس محلّها هو القوة الباصرة.

أما على مذهب أصحاب الشماع و من يكون المبصر عنده هو الأمر الخارجى فهو بين.

و أما على مذهب من يرى أنّ الإبصار بمحصول شيع المرتضى فلأنّ حضور

* قوله: «من غير استعانة بآلة» و في نسخة «من غير استعماله لآلة».

** قوله: «والذبالة المتحركة...» ذبالة كرمّانة: يلبته (منتهى الأرب)؛ يلبته فتبله جراح. قوله: «فإذاً تلك الأشباح في الحسّ» أى في الحس المشترك.

المادة شرط في الإبصار و في كلِّ إحساس، فالبصر لا يدرك البصر إلا حيث يكون، فبقى إنَّ ذلك الانطباع و التمثُّل في قوة أخرى، و ليست هي النفس فهي قوة أخرى جزئية.

و اعترض عليه صاحب المباحث* بأنكم استدللتم بهذا على أنَّ الرؤية بالانطباع في البصر، والآن جعلتموه دليلاً على إثبات الانطباع في الحس المشترك. و قد سبق الإيراد عليه بهذا، و الَّذي نقوله الآن: إنه لم لا يجوز أن يكون محل الانطباع هو الروح الباصرة و القوة الباصرة؟ فينطبع في الروح الباصرة حين ما كان في حيزٍ، ثم قبل انحاء هذه الصورة ينطبع فيها صورة الجسم عند ما يكون في حيزٍ آخر، فإذا اجتمعت الصورتان في البصر شعرت القوة الباصرة بها فلا جرم أحسَّت القوة الباصرة بالنقطة على مثال الخط. و أيضاً الشيخ الرئيس قد سلَّم أنَّ البصر يدرك الحركة، و يستحيل إدراك الحركة إلا على الوجه المذكور.

أقول: الحجة على أنَّ الإبصار لا بدُّ فيه من تمثُّل شبح المرئي و صورته عند النفس قد مضت من غير الاستعانة بما ذكرروه، و أما تجويز كون بقاء الارتسامات في البصر حتى يدرك النقطة خطأً فليس بجائز؛ لأنَّ الحس الظاهر قوة مادية لا يدرك شيئاً إلا بمشاركة الوضع، و مالا وضع له بالقياس إلى موضوعها فلا يتأثر ولا يتفعل موضوعها منه فلا يقع الإدراك به، إذ لا شبهة في أنَّ القطرة عند حصولها في كلِّ موضع يبطل كونها في الموضع السابق عليه، و المتعذر لا وضع له، و مالا وضع له لا يؤثر في قوة جسمانية، فلو كان للبصر إدراك صورة النقطة على وضع خاص بعد انحائها عن ذلك الوضع لزم وجود

* قوله: «و اعترض عليه صاحب المباحث...» أي اعترض على هذه الحجة الثانية للفخر الرازي

في المباحث المشرقة (ط هند، ج ٢، ص ٣٢٥).

** قوله: «حين ما كان في حيز» أي حين ما كان البصر في حيز.

النسيء بلا سببه. ولزم أن يكون الحس الظاهر مدركاً للمفاهيم، وإدراك المفاهيم مقصور على الحس الباطن لكونها غير منطبقة في المادة عندنا. وكما أن البديهة شاهدة على أن المحواس الظاهرة لا تدرك الأمور الماضية والأمر المستقبل، فالبصر لا يدرك لوناً موجوداً في الأمس، والشم لا يدرك رائحة موجودة في القند، فكذلك الحكم هاهنا. وأما أن الشيخ سلم أن البصر تدرك الحركة فقد مرّ بهانه من أن ذلك بانضمام العقل بضرب من القياس. لا أن البصر يدرك بإدراك واحد دفعي أجزاء الحركة؟ فلو ارتسمت أجزاء الحركة دفعة كما في القطرة النازلة والشملة الجوّالة فذلك في الحس المشترك لافي الحس الظاهر.

الحجة الثالثة وهى أقوى المبرهن إن الإنسان يدرك صوراً لا وجود لها في الخارج مثل ما يعرض للمبرسمين، وكما يعرض للنائم في رؤياه فإنه يشاهد صوراً عظيمة محسوسة، وأصواتاً مسموعة متميزة عن غيرها، وكذلك الذى يشاهدها أصحاب النفوس الشريفة كالأنبياء والأولياء عليهم السلام حين سلامة حواسهم، من الصور البهية، والأصوات الحسية لا يرتابون فيها ويميزون بينها وبين غيرها، وكذلك ضعفاء العقول قد يرون عند الدهشة والخوف في الحسروب والزلازل وغيرها لا نزاع في نفوسهم عن عالم الظاهر صوراً مناسبة لأحوالهم، فإذا لتلك الصور وجود، فإنّ العدم المحض يمتنع أن يتميز عن غيره، وليس وجودها في الخارج وإلا لراها كل من كان سليم الحس، فإذا تلك الأمور وجودها لم يدرك آخر غير القوة العقلية، فإنّ العقل يمتنع أن يدرك الأجسام والأبعاد والأشكال المقدارية، وغير الحس الظاهر لأنّ هذه الصور في الأغلب تدرك عند ركود المحواس وتعطلها، وكذا تدرك في المنام*، وقد يدرك في اليقظة المبصر عند غموض العينين، فبقى أن يكون المدرك لها قوة

* قوله: «وكذا تدرك في المنام» أى تدرك هذه الصور في المنام.

باطنة غير العقل. و ليس الخيال مدركاً لها لأن الخيال حافظ و إلا لكان كل ما كان مخزوناً فيه متمثلاً مشاهداً و ليس كذلك؟ فبقى أن يكون المدرك لها قوة أخرى و هى المحس المشترك، و موضع تعلقها مقدم الدماغ عند التجويف الأول، و مظهر إدراكاته هو الروح المصوب هناك: و هذا الروح كالمرآة التى تظهر بسببها لخلوها عن الألوان* مع قابليتها صور الألوان من غير أن تنطبع فيها صورة، فهكذا تلك الروح لبساطتها و صفائها و اعتدالها تصير سبباً لظهور الأشباح الغيبية على النفس من مثل المحسوسات**، فيدركها النفس بهذه القوة التى هى آلة لإدراك المحسوسات الغائبة من الحواس و هو المطلوب.

و استدلّ من نفى هذه القوة*** بوجهين:

الأول أن النائم قد يرى فى نومه جبلاً من الياقوت، و بحراً من النار، و هذه الصور العظيمة يستحيل انطباعها فى جرم الدماغ لاستحالة انطباع العظيم فى الصغير، فإذا نحل هذه الصورة ليس قوة جسمانية بل جوهر النفس؛ فبطل القول بهذه القوة.

الثانى أنا كما علمنا ببديهة العقل أنا لاندوق الطعوم و لا نشمّ الروائح بالأيدى و الأرجل، كذلك علمنا بالضرورة إنا لاندوق و لا نلمس بالدماغ.

أقول: أما الأول فلا يرد علينا لأننا لانقول بانطباع الصور المدركة و حلولها فى جرم من الأجرام؟ بل هى قائمة بالنفس قياماً غير الحلول و الانطباع، و كذا الثانى فإن الدماغ ليس محل الانطباع؟ و لا أيضاً إليه حاجة فى إدراك

* قوله: «لخلوها عن الألوان...» أى لخلو المرأة عن الألوان.

** قوله: «من مثل المحسوسات» المثل بضمّتين جمع المثال.

*** قوله: «و استدلّ من نفى هذه القوة...» راجع المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط هند، ج ٢،

النفس للصور بعد حصولها من طريق الحواس؟ ولا في إدراك المغييات* بعد حصول الاستعداد لها؟ إنما الحاجة إليه في كونه محلّ القوة والإمكان لحدوث الصورة بسبب الرجحان، و حامل استعداد النفس للاتصال بهذه التصوير والتمثيل، و أما كون تلك الصور العظيمة منطبعة في جزء من الدماغ فنحن ننكره غاية الإنكار، إذ قد أقمنا البرهان على كون الصور الخيالية غير موجودة في هذا العالم، إذ ليست من ذوات الأوضاع؟ و مع ذلك لا بد من إثبات قوة أخرى غير النفس لمغايرة مدرك الجزئيات لمدرّك الكلّيات، لأنّ الجزئى بما هو جزئى تباين في الوجود للكلّى بما هو كلّى أى عقلى، والمدرّك أبداً من نوع المدرّك بل عينه كما علمت**، فمدرّك الجزئى غير مدرّك الكلّى.

فصل (٢)

في الخيال***

قوة الخيال و يقال لها المصورة هي قوة تحفظ بها الصورة الموجودة في الباطن.

و استدلووا على مغايرتها للحس المشترك بوجوه ثلاثة:
الأول أنّ الحس المشترك له قوة قبول الصور، و الخيال له قوة حفظها، و قوة القبول غير قوة الحفظ بوجهين:
أحدهما أنّ القبول قد يوجد من غير حفظ كما في الماء إذ فيه قوة قبول الأشكال دون حفظها، فلو كان أحدهما عين الثانى لم يميز الانفكاك.

* قوله: «و لا في إدراك المغييات»، الواو عاطفة والجمله عطف. و قوله: «لحدوث الصورة بسبب الرجحان» أى كل حادث زمانى يجب أن يكون له مرجع حادث.

** قوله: «بل عينه كما علمت» علمت في مبحث اتحاد العاقل و المعقول و الحاس و المحسوس.

*** قوله: «فصل في الخيال...» راجع المباحث المشرقة للفخر الرازى (ط هند، ج ٢، ص ٣٢٧).

و ثانيهما أن القبول منشأ الإمكان والاستعداد. والحفظ منشأ الوجوب والفعلية، فهما حيثيتان متخالفتان مكثرتان لذات الموضوع. والاعتراض عليه بأن هذا مبني على قاعدة أن الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد. نشاء من قلة التدبير، وقصور البضاعة في الحكمة كما مر ذكره. الثاني أن المحس المشترك حاكم على المحسوسات مدعن لها، والخيال غير حاكم بل حافظ فقط، والشيء الواحد لا يكون حاكماً وغير حاكم. واعتراض بأنه لم لا يجوز أن يكون القوة الواحدة تارة تكون حاكمة وتارة تكون حافظة؟.

الثالث أن صور المحسوسات قد تكون مشاهدة وقد تكون متخيلة، والمشاهدة غير التخيل، فالمحس المشترك يشاهد تلك الصور، والخيال يتخيلها فهما قوتان متغايزتان.

و اعترض صاحب المباحث الشرقية بأن الصور المعقولة قد لا تكون النفس مشاهدة لها ناظرة إياها بل ذاهلة. فتلك الصور في هذا الوقت في أي خزنة تكون؟.

* قوله: «الثالث أن صور المحسوسات...» أقول: عبارة الفخر في المباحث الشرقية هكذا: «الوجه الثالث قالوا صور المحسوسات إذا انطبعت في المحس المشترك كانت مشاهدة، وإذا كانت في الخيال لم تكن كذلك وهذا إنما يتم عند اختلاف القوتين».

أقول: و هي في إفادة المعنى أعني كون الخيال غير المحس المشترك تامة لا غبار عليها، وأما عبارة المصنف في الكتاب فلا تخلو من دغدغة، لأن الخيال حافظ للصور المحسوسة، وأما تخيل تلك الصور ومشاهدتها فهما من فعل القوة المتخيلة لا الخيال، فلا بد من تصرف في عبارة الكتاب حتى يستقيم معناها بأن يقال: صور المحسوسات قد تكون مشاهدة بالمحس المشترك، وقد تكون متخيلة بالقوة المتخيلة و هي المراد من لفظ الخيال في عبارة الكتاب، فلا بد من كون تلك الصور مخزونة في موطن حتى يتصرفها المتخيلة وتشاهدها وتلك الخزانة هي الخيال، لكن لك أن تقول: إن هذا التصرف يرجع إلى الوجه الأول، فتدبر.

فإن قلت: إنه إذا أقبلت النفس إلى المبدء الفيّاض فاضت عليه تلك الصورة، وإذا أعرضت انمحّت و بطلت، لكنّ النفس متى أحكمت ملكة الاتصال بالعقل الفعّال فيكون متى تأهّبت لإدراك تلك الصور فاضت عليها منه.

قلنا: فلم لا يجوز أن يكون كذلك في الصور الخيالية حتى أنّ الحس المشترك متى تأهّبت لاستحضار تلك الصور فاضت عليه من المبدء الفعّال؟.

أقول: القوة التي قد حصلت* لها ملكة التوجه أو الاتصال بجوهر فعّال يفيض عليها الصور من غير تجشّم اكتساب جديد بفكر أو إحساس، غير القوة التي لم تحصل لها بعد هذه الملكة بل تحتاج في إدراكها إلى كسب كالإحساس كما في الحس المشترك، أو الفكر كما في النفس، فإنّ النفس بما هي نفس ليس لها أن تدرك المطالب النظرية متى شئت من غير طلب و كسب إلا بواسطة ملكة عقلية يحصل لها بعد تعدد الإدراكات، و تعاقب الأفكار، و ترادف الأنظار، و قوة تلك الملكة نور عقلي راسخ الوجود فاض عليها من المبدء و هو عندنا جوهر فوق النفس** و دون العقل الفعّال. فهكذا نقول في هذا المقام إنّ إدراك المحسوسات أولاً غير محتاج إلى ملكة بل إلى شيء كاسب من حسّ أو شيء آخر. و أما حفظها فيحتاج إلى زيادة ملكة، و شدة في القوة المدركة حيث يمكنها استحضار ما وقع الذهول عنه من الصور المحسوسة بعد غيبة أسبابها عن الحس، و قد سبق أن القوة المسترجعة لا توجد في الماديات. على أنّ إثبات المغايرة بين الحس المشترك و الخيال ليس عندنا من المهمات التي يختل بإهمالها شيء من الأصول الحكمية، فلو كانا قوة واحدة لها جهتا نقص و كمال لم يكن به بأس، والعمدة إثبات أنها قوة جوهرية باطنية غير العقل، و

* قوله: «القوة التي قد حصلت...» القوة مبتدأ، خبره قوله الآتي بعد سطر، غير القوة التي الخ.

** قوله: «هو عندنا جوهر فوق النفس...» أى العقل بالفعل.

غير المحس الظاهر، و لها عالم آخر غير عالم العقل، و عالم الطبيعة والحركة، و هذه القوة قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن* و أجزائه، و بها يتحقق أحوال القبر و ثوابه و عذابه، و أحوال البرزخ و بعث الأجساد، و موضع تصرفها كل البدن، و سلطانها في آخر التجويف الأول، و آلتها الروح الفريزي الذي هناك.

فصل (٣)

في التخييلة والواهمة والذاكرة

أما التخييلة فتسمى مفكرة أيضاً باعتبار استعمال الناطقة إياها في ترتيب الفكر و مقدماته. فقد احتجوا على مغايرتها لسائر القوى المدركة بأن الفعل و العمل غير الإدراك و النظر؛ فإن لنا أن نركب الصور المحسوسة بعضها ببعض؛ و نفصلها بعضها عن بعض لا على النحو الذي شاهدناه من الخارج، كحيوان رأسه كراس إنسان، و سائر بدنه كبدن فرس، وله جناحان. و هذا التصرف غير ثابت لسائر القوى فهو إذن لقوة أخرى.

و اعترض بأنه إن كان لهذه القوة إدراك كان الشيء الواحد مدركاً و متصرفاً، و إن لم يكن لها إدراك مع أنها متصرف بالتفصيل و التركيب، بطل قولهم القاضى على الشيثين لا بدّ و أن يحضره المقضى عليهما. و أيضاً استخدام الوهم إياها تصرف فيها، فإن الوهم مدرّك متصرف معاً. و

* قوله: «و هذه القوة قد أقمنا البرهان على تجردها من البدن...» يعنى بالتجرد هذا التجرد البرزخى للنفس، فإن للنفس درجات من التجرد كالتجرد البرزخى و التجرد العقلى و التجرد الذى فوق التجرد العقلى. و قوله: «و بها يتحقق أحوال القبر...» هذا الحكم الحكيم الحكم أصل قويم فى أصول معرفة النفس، و نيله يحتاج إلى كامل مكمل يهديك إلى الأسرار المودعة فى المقام، و قد همّنا كثيراً منها فى مسفوراتنا و الله ولى التوفيق.

أجاب المحقق الطوسي عن الأول إن هذه القوة ليست مدركة؟ و تصرفها في شيئين يقتضى حضورهما لا إدراكهما، إذ لا يجب أن يكون كل حاضر متصرف فيه مدرَكًا.

وعن الثاني أن الشيء الواحد يمكن أن يكون مدرَكًا. و متصرفًا من وجهين مختلفين، أحدهما بحسب ذاته، والآخر بحسب آله، أو كلاهما بحسب آلتين. و موضع تصرف هذه القوة هو الجزء الأول من التجويف الأوسط، و هي قوة للوهم، و بتوسطه للعقل.

و أما القوة الوهمية* فقد احتجوا على مغايرتها بأن قالوا: إنا نحكم على المحسوسات بأمر لا يحسبها ولا صورة لها في المواد، و هي إما أمور ليس من شأنها أن يحسبها كالعداوة التي يدركها الشاة من الذئب، و المحبة التي تدركها السخلة من أمها. و إما أمور يمكن أن يحسبها كما إذا رأينا شيئاً أصفر حكمنا بأنه عسل وحلو؛ فإن ذلك لا يؤدي إليه الحس في هذا الوقت، فالقوة التي تدرك هذه الأمور هي الوهم، لكن يدرك القسم الأول أعنى المعاني المتعلقة بالجزئيات بذاته، والقسم الثاني أعنى الصور الغير الموجودة باستخدام المصورة، ولا يجوز أن يكون شيئاً من القوى المذكورة إذ إدراكاتها مقصورة على الصور المحسوسة، و هذا يدرك المعاني، فهي إذن قوة أخرى، و موضع تصرف الوهم الدماغ كله لكن الأخص به هو التجويف الأوسط.

واعلم أن الوهم عندنا** و إن كان غير القوى التي ذكرت إلا أنه ليس له

* قوله: «و أما القوة الوهمية...» راجع المباحث الشرقية للفخر الرازي (ط ١، ج ٢، ص ٣٢٩ من طبع هند)؛ ثم ما في المباحث والأسفار تجده في نفس الشفاء (الفصل الأول من المقالة الرابعة، ص ٢٣٠. بتصحيح الراقم و تحقيقه و تعليقاته عليه).

** قوله: «واعلم أن الوهم عندنا...» قد مضى كلام المصنف في الفصل الثالث عشر من المسلك الخامس (المرحلة العاشرة) في اتحاد الماقل و المعقول، ولنا في المقام نقل تأييد من جذوات

ذات مغايرة للعقل؟ بل هو عبارة عن إضافة الذات العقلية إلى شخص جزئي وتعلقها به و تدبيرها له، فالقوة العقلية المتعلقة بالخيال هو الوهم، كما أن مدركاته هي المعاني الكلّية المضافة إلى صور الشخصيات الخيالية، وليس للوهم في الوجود ذات أخرى غير العقل؟ كما أن الكلّي الطبيعي و الماهية من حيث هي لاحقيقة لها غير الوجود الخارجي أو العقلي.

و الهبة على ما ذكرناه، أن القوة الوهمية إذا أدركت عداوة شخص معين فإما أن تكون مدركة للعداوة لا من حيث إنها في الشخص المعين، أو لم تدركها إلا من حيث إنها في الشخص المعين؛ فإن كان الأول فالوهم قد أدرك عداوة كلية، فبالوهم هو العقل. و إن كان الثاني فمن الظاهر المكشوف في العقل أن العداوة ليست صفة قائمة بهذا الشخص، و على تقدير قيامها به كانت محسوسة كوجوده و وحدته، فإن وجود الجسم^١ الشخصي عين جسميته، و وحدته عين اتصاله، و كان إدراك عداوته كإدراك وجوده و وحدته، فكان إدراكه حينئذ بالحس لا بالوهم. و بالجملة كل معنى معقول كلّي إذا وجد في الأشخاص الجزئية فوجوده فيها إما باعتبار أن الذهن ينتزع منها ذلك المعنى كالعلمية و المعلولية، و التقدم و التأخر، و سائر الإضافات كالأبوة و البنوة و غيرها. و إما باعتبار أن لها صورة في تلك الأشخاص كالسواد و الرائحة و الطعم. فإدراك القسم الأول إما بالعقل الصرف، و ذلك إذا كان إدراكها مع قطع النظر عن متعلقاتها. و إما بالوهم إذا أدركت متعلقة بشخص معين أو أشخاص معينة

ميرداماد (ط هند، ص ٩٢)، ولا سيما من القيصري في أواخر النصّ الأدبي من شرحه على فصوص الحكم للشيخ الأكبر (ص ٩١ من الطبع الأول المجرى؛ و ص ٢٩٦ و بعدها من ج ١ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه) فراجع، ثم بسطنا الكلام في ذلك في رسالتنا المعمولة في العلم، و سيق تحقيق أنيق من المصنّف أيضاً في آخر الفصل الخامس من هذا الباب.

* قوله: «فإن وجود الجسم...» تعليل لكون وجوده و وحدته محسوسين.

و إدراك القسم الثانى* بنسب من الحواس أو بالخيال، فالعداوة مثلاً من قبيل القسم الأول؛ وإن كانت متعلقة بخصوصية فهي أمر كلى مضاف إلى تلك الخصوصية وليس لها قيام بالأجسام. وإدراكها بالوهم لا بالحس، فالوهم يدرك الكلى المقيد بقيد جزئى.

وأما القوة الحافظة فهي خزانة عندهم للوهم اختزنت فيها صور مدركاته**، كما أن الخيال خزانة للحس المشترك. وقد تسمى أيضاً ذاكرة و مسترجعة لكونه قوية على استعادتها، وهذه الاستعادة تارة تكون من الصورة إلى المعنى وذلك إذا أقبل الوهم مستعيناً بالمتخيلة ليستعرض الصور الموجودة فى الخيال إلى أن عرضت له الصور التى إدراك معها ذلك المعنى، وحينئذ يلمح ذلك المعنى المحفوظ فى الخزانة، وتارة تكون المصير من المعنى إلى الصورة باستعراض المعانى التى فى الحافظة إلى أن عرض له المعنى الذى أدرك معه الصورة التى تطلب، وإن تعذرت من هذه الجهة لاتعمام الصورة عن الخيال بالنسيان أو لمانع آخر فيحتاج إلى إحساس جديد، فحينئذ يورد الحس الظاهر تلك الصورة و يصير مستقرة فى الخيال، فيعود بسببه المعنى المستقر فى الحافظة.

و اعترض بأن حفظ المعانى مغاير لإدراكها، وإدراكها مغاير للتصرف فيها واستعراضها، فالاسترجاع لا يتم إلا بحفظ و إدراك و تصرف، فالمسترجعة لاتكون قوة واحدة، فيزيد عدد القوى الباطنة على الخمسة المذكورة.

والجواب إن الإدراك للوهم، والحفظ للحافظة، والتصرف للمتفكرة، وهذه القوى يتم الاسترجاع من غير حاجة إلى قوة أخرى غيرها، فوحدة المسترجعة وحدة اعتبارية غير حقيقية، وكذا الذاكرة مركب من إدراك و

* قوله: «و إدراك القسم الثانى...» القسم الثانى هو ما لها صورة فى الأشخاص.

** قوله: «فيها صور مدركاته» أى فيها صور مدركات الوهم. وقوله: «و قد تسمى أيضاً ذاكرة» أى قد تسمى الحافظة ذاكرة و مسترجعة.

حفظ يتمّ بالوهم والحافظة.

و اعلم أنّ هذه القوى وإن كانت متغايرة الوجود، مختلفه الحدوث، منفكة بعضها عن بعض، فمن الحيوان مالا يكون له إلا الحس الظاهر، ومنه ماله خيال ولا وهم له، ومنه مالا حفظ له إلا أنها ترجع* عند كمالها إلى ذات واحدة لها شؤون كثيرة. وسيجيء بيان أنّ النفس بذاتها مدركة للصور الجزئية والمعاني الكلية في فصل معقود لهذا، فكن منتظراً متوقّعا لبيانها، وإن سبق مناتبيهات كثيرة يتفطن الذكي اللبيب على هذا المطلب من غير كلفة، لكننا نوضعه زيادة إيضاح لأنها مطلب عال، و متاع ثمنه غال.

و بما يؤيد ما ذكرناه إنّ الشيخ قال في الشفا في آخر الفصل الأول من المقالة الرابعة من الكلام في النفس: و يشبه أن تكون القوة الوهية هي بعينها المفكرة والمتخيلة والمتذكّرة، و هي بعينها الحاكمة، فتكون بذاتها حاكمة، و بحركاتها و أفعالها متخيلة و متذكّرة، فتكون متخيلة بما تعمل في الصور و المعاني، و متذكّرة بما ينتهي إليه عملها. و أما الحافظة فهي قوة خزانها إنتهى، ولا ينافي هذا ما ذكره** قبل هذا الكلام متصلاً به بل يؤيده، و هو قوله: و هذه القوة المركبة بين الصورة و الصورة، و بين الصورة و المعنى، و بين المعنى و المعنى، كأنها القوة الوهية بالموضع لا من حيث تحكم؟ بل من حيث تعمل لتصل إلى الحكم، و قد جعل مكانها وسط الدماغ ليكون لها اتصال بجزائني المعنى والصورة إنتهى، فإنه دل على أنّ مبدء الّذى ينسب إليه التفكير و التذكّر

* قوله: «إلا أنها ترجع...» الضمير راجع إلى قوله: «هذه القوى».

** قوله: «ولا ينافي هذا ما ذكره...» في كلماته هذه نظر إلى الردّ على الفخر الرازي حيث قال في المباحث المشرقية (ط حيدرآباد هند، ج ٢ ص ٢٣٠) بعد نقل عبارات الشيخ من الشفاء و القانون: «واعلم أنّ هذه الاضطرابات دالّة على أنّ الشيخ كان مضطرب الرأى في أمر هذه القوى».

و التخيل و الحفظ هو شيء واحد بالهوية و الذات، كما أن مبدء الجميع في الإنسان هو ذات واحدة يتشعب منه فروع و قوى باعتبار أطواره المختلفة، و درجاته المتفاوتة.

و قال أيضاً في فصل القوى النفسانية من كتاب القانون: و هاهنا موضع نظر فلسفى إنه هل المحافظة و المتذكرة و المسترجعة لما غاب عن الحفظ من مخزونات الوهم قوة واحدة أو قوتان؟ و لكن ليس ذلك مما يلزم الطبيب انتهى. و إنما لم يحكم هاهنا، و لم يجزم بأحد الشقين التغاير أو الاتحاد لأن الحكم به إما على سبيل المبدئية* فليس ذلك مما يتنى عليه قاعدة طبيّة؟ ولا على أن يكون مطلوباً هناك إذ ليس هذا من المسائل التى يلزم الطبيب أن يعرفها، إذ موضع أفعال الوهم و الحفظ عضو واحد أو كالواحد عندهم إذا وقعت فيه آفة تسرى في غيره أيضاً فما الحاجة لهم إلى معرفتها.

و أيضاً الحكم النظرى مفتقر إلى حجة و بيان، و ليس يمكن إثباته بالأدلة الطبيّة، و إثباته بالبراهين اللّمية لا يكون إلا في علم آخر فوق الطب. و لكن قال في الشفا بهذه العبارة: و هذه القوة يعنى المحافظة يسمّى أيضاً متذكرة فتكون حافظة لصيانتها ما فيها، و متذكرة لسرعة استعدادها لاستثباتها و التصوير لها مستعيذة إياها إذا فقدت، و ذلك إذا أقبل الوهم بقوته المتخيلة فجعل يعرض واحداً واحداً من الصور إلى آخر كلامه. فهذا يدل على أنهما قوة واحدة و قد مرّ أن الذكر يتمّ بفعلين**؛ والاسترجاع بثلاثة أفاعيل، فوحدة كلّ من الذكر و الاسترجاع اعتبارية، و كذا وحدة القوة التى مبدئه، و فوق هذا كلام آخر موعود ببيانه. و بالجملة لا اضطراب في كلامه أصلاً كما ظن بعضهم، بل هذه القوى مع تعدّدها عنده مفتقرة بعضها إلى بعض، و كلّها آلات

* قوله: «إما على سبيل المبدئية» أى كونه من المبادئ لعلم الطب.

** قوله: «و قد مرّ أن الذكر يتمّ بفعلين» أى بالإدراك و الحفظ.

للوهم، و نسبة الأفاعيل إليها كنسبة الفعل إلى الآلة، و الفعل بالحقيقة منسوب إلى ذى الآلة لا إلى الآلة؟ و الوهم أيضاً آلة للعقل فيما له عقل. و أما أن جميع القوى المدركة و الحركة مع تعددها و تخالفها عين حقيقة واحدة شخصية لها وحدة جمعية، تشمل هذه المعاني و هوياتها، فشيء لم يذهب إليه الشيخ و أتباعه، فاستمع لما يتلى عليك من عالم الأسرار بشرط صونها عن الأغيار.

فصل (٤)

في بيان أن النفس كل القوى

بمعنى أن المدرك بجميع الإدراكات المنسوبة إلى القوى الإنسانية هي النفس الناطقة، و هي أيضاً الحركة لجميع التحريكات الصادرة عن القوى الحركة الحيوانية و النباتية و الطبيعية، و هذا مطلب شريف، و عليه براهين كثيرة بعضها من جهة الإدراك، و بعضها من جهة التحريك، و آتى من جهة الإدراك نذكر منها ثلاثة:

البرهان الأول من ناحية المعلوم إنه يمكننا أن نحكم على شيء بأحكام المحسوسات و الموهومات و المعقولات. فنقول: مثلاً إن الذى له لون كذا له طعم كذا، و ماله صوت كذا له رائحة كذا، و الحاكم بين الشمين لا بدّ و أن يحضرهما، و المصدق لا بدّ له من تصور الطرفين، فلا بدّ لنا من قوة واحدة ندرك لكل المحسوسات الظاهرة حتى يمكننا الحكم بأن هذا اللون هو هذا المعلوم، و أن الذى له الصوت الفلانى له الرائحة الفلانية، و كذا إذا تخيلنا صورة ثم أدركناه بالبصر نحكم بأن تلك الصورة هي صورة زيد المحسوس مثلاً. فلا بدّ من قوة واحدة مدركة للصورة الخيالية و الصورة المحسوسة حتى يمكننا الحكم بأن هذه الصورة الخيالية مطابقة لهذا المحسوس. فإن القاضى بين الشمين لا بدّ و أن يحضره المقضى عليهما. و كذا إذا أدركنا عداوة زيد و صداقة عمرو فقد اجتمع عندنا صورة المحسوس و صورة الموهوم. ثم لنا أن نتصرّف في

الصور الخيالية و المعانى الجزئية المدركة بالتركيب و التفصيل و الجمع و التفريق و لحكم بإضافة بعضها إلى بعض إيجاباً أو سلباً، و الحكم لا يتم إلا بحضور المحكوم عليه و المحكوم به جميعاً، فإذاً المتوَلَّى لهذا التركيب بين المعانى و الصور أو التفصيل قوة واحدة مدركة للمعانى و الصور.

ثم نقول: إذا أحسسنا بزيد أو بعمر، و حكمنا بأنه إنسان أو حيوان؛ و ليس بمحجر و لاشجر، فحكمنا على المحسوس الجزئى بالمعقول الكلى. و إذا أدركنا فرساً شخصياً حكمنا بأنه حيوان و ليس إنسان، فحكمنا بأن هذا المحسوس هو جزئى ذلك المعنى المعقول، و ليس جزئى ذلك المعقول الآخر، فإذاً فيها قوة واحدة مدركة للكليات المعقولة، و للجزئيات المحسوسة؛ فثبت أن النفس قوة واحدة مدركة لجميع أصناف الإدراكات.

ثم نقول: الحركات الإنسانية اختيارية فيكون محرّكها مختاراً، و كلُّ مختار لمبدء حركته شعوره بغاية الحركة سواءً كانت حركة عقلية أو حسية شهوية أو غضبية، و الإنسان يتحرّك أقسام الحركات الاختيارية بعضها للحكم بالعقل، و بعضها بالوهم، و بعضها لجلب الملائم الحسى، و بعضها لدفع المنافر الحسى، فإذاً فى الإنسان شىء واحد هو المدرك بكلِّ إدراك، و هو المحرّك بكل حركة نفسانية و هذا هو المطلوب.

فإن قلت: إدراكاته و تحريكاته بوساطة القوة؛ فبالحقيقة مبادئ الإدراكات و التحريكات هى القوى، و هى أمور متعددة.

قلنا: هو المدرك و المحرّك بالحقيقة و القوى بمنزلة الآلات؛ و قد مرَّ أن نسبة الفعل إلى الآلة مجاز، و إلى ذى الآلة حقيقة.

فإن قلت: إذا كانت النفس مدركة للمحسوسات بالحقيقة فتكون قوة حساسة. و إذا كانت مدركة بالحقيقة للصور الخيالية كانت قوة خيالية، و إذا كانت مدركة للموهومات كانت واهمة، فتكون ذات واحدة عقلاً ووهماً و خيالاً و حساً و طبعاً و محرّكاً، و يكون جوهرٌ واحدٌ مجرداً و مادياً.

قلنا: النفس بالحقيقة موصوفة بهذه الأمور و مبادئها إذ لها درجات وجودية على ترتيب الأشرف فالأشرف، وكانت لها حركة في الاستكمال الجوهري، و كلما وصلت إلى مرتبة كمالية جوهريّة كانت حيطتها أكثر و شمولها على المرتبة السابقة أتمّ، فإذا النوع الأخصر الأتمّ يوجد له النوع الأنقص، فكما أن نوع الحيوان و طبيعته تمام لنوعية النبات و طبيعته، و النبات تمام لطبيعة المركب المعدني، و طبيعة المعدن تمام لطبيعة الجسم، فكذا طبيعة الإنسان أعنى ذاته و نفسه تمام لجميع ما سبق من الأنواع الحيوانية و النباتية و العنصرية، و تمام الشيء هو ذلك الشيء مع ما يزيد عليه، فالإنسان بالحقيقة كل هذه الأشياء النوعية. و صورته صورة الكل منها.

فلما قلت: فعلى ما ذكرت لاحاجة إلى إثبات هذه القوى بل ينسدّ طريق إثباتها.

قلنا: هذا بعينه كمسألة التوحيد في الأفعال، فإن قول الحكماء بترتيب الوجود والصدور لا تدفع قول المحققين منهم إن الموتر في الجميع هو الله تعالى بالحقيقة، فهكذا هاهنا فإن النفس لكونها مع وحدتها ذات شؤون كثيرة متفاوتة لابدّ للحكيم من تعرّف شؤونها، و حفظ مراتبها لئلا يلزم إسناد فعل إلى غير فاعلها من طريق الجهالة، فإن من نسب حس الإنسان أو شهوته إلى جوهر عقله من غير توسط أمر آخر فقد جهل بالعقل، و ظلم في حقّه، إذا لعقل أجلّ من أن يكون شهوة. و كذا من نسب دفع الفضلات بالبول و البراز إلى القوة العاقلة فقد عظم الإساءة له في باب التحريك، فإن تحريكاته ليست على سبيل المباشرة بل على سبيل التشوق إليه شوقاً و عشقاً عقلياً حكماً. و كذلك الأمر فيما زعمه الجمهور من أهل الكلام من نسبة الشرور و الأفاعيل الخمسة إلى البارئ جلّ ذكره من غير توسط الجهات و القوى العالية و السافلة، و هذا من سوء الأدب منهم في حق البارئ من حيث لا يشعرون، و معرفة النفس ذاتاً و فعلاً مرعاة لمعرفة الرب ذاتاً و فعلاً، فمن عرف النفس أنها

الجوهر العاقل المتوهم المتخيل الحساس المتحرك الشامّ الذائق اللامس النامي
أمكنه أن يرتقى إلى معرفة أن لا مؤثر في الوجود إلا الله.

البرهان الثاني من ناحية العالم إنك لا تشك في أنك تبصر الأشياء و تسمع
الأصوات، و تدرك المعقولات، و لا تشك أنك واحد بالعدد، فإن كان المدرك
للمعقولات غير المدرك للمحسوسات فجوهر ذاتك الذي هو أنت عند التحقيق
لم تدركهما جميعاً، إذلو أدركهما لكان المدرك لهما ذاتاً واحدة و هو المطلوب*، و
إلا فكنت أنت ذاتين اثنتين لا ذاتاً واحدة. و كذا الكلام في الشهوة و الغضب
فإنك لا تشك أنك المشتهى للنكاح أو شيء آخر، و أنك المغضب لعدوك.

فإن قلت: القوة الباصرة التي في العين آلة لى تدرك المبصر، ثم تؤدي ما
أدركته إلى للعلاقة التي بيني و بينها فيحصل لى الشعور بالشئ الذي أدركته
القوة الباصرة.

قلنا: بعدالتأدية إليك هل تدرك أنت الشئ المبصر كما أدركته الآلة أم لا.
فإن قلت: نعم** فإدراكك غير إدراك الآلة غير مسلم، فهب أن إدراكك
يتوقف على إدراك آلتك إلا أنك أنما تكون مدركا لأجل أنه حصل لك
الإدراك، لا لأجل أنه حصل لآلتك الإدراك. فإن قلت: أنا لا أدرك بعدالتأدية
فإذن ما أبصرت و ما سمعت و ما وجدت من نفسك ألمك و لذتك و جوعك و
عطشك؟ بل علمت أن العين هي التي آلتك والقوة الباصرة قد أدركت و
أبصرت شيئاً و هذا العلم غير، و حقيقة الرؤية و الإبصار غير، فالعلم بأن
العين يبصر، و السمع يسمع، و الرجل يمشى، و اليد يبطش، ليس إبصاراً ولا
سماعاً و لا مشياً و لا بطشاً. كما أن العلم بأن غيرنا جائع أو متألم أو ملتذ

* قوله: «هو هو المطلوب...» فلا يكون المدرك للمعقولات غير المدرك للمحسوسات.

** قوله: «فإن قلت نعم...» العبارة الصحيحة هكذا: «فإن قلت نعم فإدراكك غير إدراك الآلة
غير مسلم».

ليس وجداناً للجوع و الألم و اللذة؛ لكنَّ العقلاء ببداة عقولهم يعلمون أنهم يسمعون و يبصرون و يتألمون و يلهثون و يبطشون و يمشون، فإن جاز إنكار هذا العلم جاز إنكار جميع المحسوسات و المشاهدات، فعلم أن النفس بها قوة سمعنا و بصرنا و بطشنا و مشينا، فبها نسمع، و بها نبصر، و بها نبطش، و بها نغشى فثبت بهذا أن جوهر نفسك الذي أنت به أنت سامع و مبصر و متألم و ملتذ و عاقل و فاهم و باطش و ماش، و إن احتاج* في كل نوع من هذه الأفعال إلى اله مخصوصة طبيعية و ذلك مما لانزاع فيه ما دمنا في عالم الطبيعة، و إن انسلخت النفس عن البدن و استقلت في الوجود صدرت هذه الأفعال عنها بدون الآلة، كما شاهده أصحاب النفوس الكاملة، و دل عليه النوم؛ فإننا نفعل هذه الأفعال حالة المنام من غير استعانة بهذه الآلات.

البرهان الثالث من طرف العلم على أن النفس مدركة للجزئيات، لاشك في أن النفس ذات شخصية و هي متعلقة بالبدن تعلق التدبير و التصرف كما ستعلم، و معلوم أن النفس المعينة ليست مدبرة للبدن الكلّي و إلا لكانت عقلاً مفارقاً بالكلية، و لم يكن تعلقها بالبدن المعين إلا كتعلقها بسائر الأبدان، و التالي باطل، فالقدم كذلك، فهي إذن مدبرة لبدن جزئي، و تدبير الشخص من حيث هو الشخص يستحيل إلا بعد العلم به من حيث هويته الشخصية، و ذلك لا يكون إلا بحضور صورته الشخصية عند النفس، و ذلك يستلزم كون النفس مدركة للجزئيات، و هي مدركة للكلّيات، ففي الإنسان هوية واحدة** ذات أطوار متعددة.

فإن قلت: إن نفسي مدبر بدنًا كلياً ثم إنه يتخصّص ذلك التدبير لتخصّص القابل.

* قوله: «وإن احتاج...» الواو وصلية.

** قوله: «ففي الإنسان هوية واحدة...» والصواب أن يقال: «فالإنسان هوية واحدة ذات أطوار متعددة، و ذلك لأنه مظهر التوحيد الصمدى»، فتدبر.

قلت: هذا باطل أما أولاً فكل عاقل يجد من نفسه إنه لا يحاول تدبير بدن كلّي بل مقصوده تدبير بدنه الخاص.

و أما ثانياً فتخصّص هذا التدبير بسبب القابل أنما يكون معقولاً إذا كان بدن الشخص قابلاً لتدبير معين لا تقبله سائر الأبدان، وليس الأمر كذلك فإن كل تدبير يقبله سائر الأبدان فيستحيل أن يكون تخصّص التدبير لتخصّص القابل. و أما ثالثاً فتخصّص البدن و تعينه أنما يكون بسبب تصرف النفس و تدبيرها، لأنها الجامعة لأجزائه و المحافظة لمزاجه. فلو كان تخصّص التدبير بسبب تخصّص البدن لزم الدور، فهذه هي الوجوه الكلّية في بيان أن النفس كلّ القوى، و ليس في ذلك إبطال القوى* كما سبق.

و هاهنا وجوه أخرى خاصة: أحدها أنا ندعى أن محل الشهوة والغضب ليس هو البدن، ولا جسم من الأجسام، لأن كل جسم منقسم كما ثبت، فلو كان محل الشهوة والغضب هو الجسم لم يمتنع أن يقوم بأحد طرفيه شهوة، و بطرفه الآخر نفرة حتى يكون الشخص الواحد في الحالة الواحدة لشيء واحد مشتتاً و نافراً و ذلك محال.

و ثانيها أن القوة الوهمية قوة غير مادية، و إلا لانقسمت العداوة و الصداقة لانقسام محلّها، و كانت من ذوات الأوضاع، فحينئذ يكون للصداقة ربع و ثلث، و تكون قابلة للإشارة الحسية، بأن هذه العداوة هناك في الفوق أو في التحت أو في السوق أو في البيت، و ليس كذلك؟.

و ثالثها أن الخيال و الحفظ قوة غير جسمانية و عليه براهين قوية سبق ذكر بعضها في مباحث العقل و المعقولات، و الذي نذكر منها هاهنا أنا قد

* قوله: «وليس في ذلك إبطال القوى» بل إثبات لها من حيث كونها من المراتب النازلة للنفس و آلات لها و الإبطال من حيث بنيتها للنفس، فتدبر.

برهناً هناك على أن الصور التي يشاهدها النائمون والمرورون أو يتخيلها المتخيلون أمور وجودية يمتنع أن يكون محلها جزء البدن، لما يبناه أن البدن ذا وضع، و تلك الصور ليست من ذوات الأوضاع. و لما ثبت أيضاً في بدهة العقول من امتناع انطباع العظيم في الصغير، فإذا هي موجودة للنفس قائمة بها ضرباً آخر من القيام*.

طريق آخر إن الصور الخيالية لو كانت منطبعة في الروح الدماغي كما هو المشهور من القوم، لكان لا يخلو إما أن يكون لكل صورة موضع معين غير موضع الصورة الأخرى و ذلك محال، إذ الإنسان الواحد قد يحفظ المجلدات، و يشاهد أكثر الأقاليم و البلدان وعجائبها، و يبقى صورتك الأشياء في حفظه و خياله، و من المعلوم بالبدهة أن الروح الدماغي لا يفى بذلك، و إما أن ينطبع جميع تلك الصور في محل واحد، فيكون الخيال كاللوح الذي يكتب فيه الخطوط بعضها على البعض، ولا يتميز شيء منها، ولكن الخيال ليس كذلك إذ يشاهدها متميزاً بعضها عن بعض غير مغشوش به، فعلمنا أن الصور غير منطبعة. على أن من الممتنع أن يتلاقى الأشياء المتحدة في الطبيعة ولا تصير متحدة الوجود، و إذا اتحدت فمن الممتنع أن يختص البعض بأن يكون محلاً لصورة دون البعض.

وجه آخر أن الروح الخيالي لكونه جسماً لا بد أن يكون له مقدار، فإذا تخيلنا المقدار فوجد ذلك لو حصل فيه المقدار لزم حلول المقدارين في مادة** واحدة و هو محال.

* قوله: «ضرباً آخر من القيام». كقيام الكلام بالمتكلم، و بعبارة أخرى قيام عنه لقيام فيه.

** قوله: «لزم حلول المقدارين في مادة...» أحد المقدارين ذهني، و ذلك الحلول محال للزوم اجتماع المثلين ولو ماهية. وقوله: «على طريق التشكيك» متعلق بقوله: ذكره الشيخ. وقوله: «لما فاتته» علة التشكيك. و قوله: «مثل أن الإدراك...» بيان لكثير من الأصول. و قوله: «و نحن نعتقد برهاناً...» أي نعتقد بما ذكره الشيخ. وقوله: «مثل كون الوجود متحققاً في الأعيان دون

الوجه الرابع التمسك بما ذكره الشيخ في كتاب المباحثات على طريق التشكيك، لمنافاته مع كثير من أصوله، مثل أن الإدراك للشئ المغاير لابدأ فيه من انطباع صورته في المدرك، فلو كانت النفس مدركة للصور المقدارية فيلزم كونها محلاً للمقدار، وأن الجوهر الواحد لا يمكن أن يكون مجرداً و مادياً عاقلاً وحساساً وغيرهما من القواعد، ونحن نعتقد برهاناً لكونه مطابقاً لما اعتقدناها من أصول محققة عندنا يخالف تلك الأصول، مثل كون الوجود متحققاً في الأعيان دون الماهية، و كونه قابلاً للشدة والضعف، و مثل تجوّر الحركة في الجوهر و تجدد الطبيعة، و كاتحاد العاقل بالمعقول، و صيرورة النفس متحدة بالعقل بعد كونها متحدة بالحس، إلى غير ذلك من أمور كثيرة وقع الخلاف متاً معه فيها، و الحقُّ أحقُّ بالاتباع. و هذه عبارته في المباحثات* بعينها قال: إنَّ المدركات من الصور و المتخيلات لو كان المدرك لها جسماً أو جسمانياً فإما أن يكون من شأن ذلك الجسم أن يتفرّق بدخول الغذاء عليه أو ليس من شأنه ذلك، و الثاني باطل، لأنَّ أجسامنا في معرض الانحلال والتزايد بالغذاء.

فلان: قيل الطبيعة تستحفظ وضع أجسام ما هي الأصول**، و يكون ما ينضمُّ إليها كالدواخل عليها المتصلة بها إتصلاً مستمراً، و يكون فائدتها كالمعدة للتحلل إذا هجمت المحللات فيبقى الأصل و يكون للأصل بها تزيّد غير جوهرى.

فنقول: هذا باطل لأنه إما أن يتحد الزائد بالأصل المحفوظ أولاً يتحد به؛ فلن لم يتحد به فلا يخلو إما أن يحصل في كلّ واحدة من القطعتين صورة

الماهية... هذا مما يعتقد الشيخ أيضاً. قوله: «وهو محال» للزوم اجتماع المثليين و لو ماهية.

* قوله: «و هذه عبارته في المباحثات...» شروع في الوجه الرابع الذى ذكره الشيخ.

** قوله: «أجسام ما هي الأصول...» و هي الأعضاء الأصلية المتكوّنة عن المني.

خيالية عليحدة، أو ينبسط عليهما صورة واحدة، و الأول يوجب أن يكون المتخيل من كل شيء واحد اثنين. واحد يستند به الأصل، و واحد يستند به المضاف إلى الأصل.

و أما الثاني فلإذا غاب الزائد* بقى الباقي ناقصاً فيجب عند التحلل أن لا يبقى المتخيلات تامة بل ناقصة. على أن ذلك من الممتنع. و إما أن اتحد الزائد بالأصل فيكون حكم جميع الأجزاء المفترضة فيه بعد ذلك الاتحاد في التحلل و التبديل واحداً، فحينئذ يكون الأصل في معرض التحلل، كما أن الزائد في معرض التحلل. فظهر مما قلناه: أن محل المتخيلات والمتذكرات جسم يتفرق و يزيد بالاغتذاء، و إذا كان كذلك فمن الممتنع أن يبقى صورة خيالية بعينها، لأن الموضوع إذا تبدل و تفرق بعد أن كان متحداً فلا بد أن يتغير كل ما فيه من الصور. ثم إذا زالت الصورة المتخيلة الأولى فإما أن يتجدد بعد زوالها صورة أخرى تشابهها أو لا يتجدد، و باطل أن يتجدد لأنه إذا حدث موضوع آخر كان حاله عند حدوثه كحال الموضوع الأول عند حدوثه، و كما أن الموضوع الأول عند حدوثه كان محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة من الحس الظاهر فكذلك هذا الموضوع الذى تجدد ثانياً يجب أن يكون محتاجاً إلى اكتساب هذه الصورة، و يلزم من ذلك أن لا يبقى شيء من الصور في الحفظ و الذكر؟ لكن البديهة تشهد** بأن الأمر ليس كذلك، فإذا الحفظ و الذكر ليسا جسمانيين بل إنما يوجدان في النفس، و النفس إنما يكون لها ملكة الاسترجاع للصور المنمحية عنها بأن يتكرر عليها جميع تلك الصور، فيصير استعداد النفس بقبولها لتلك الصور راجحاً، و يكون للنفس هيئة بها أمكنها أن يسترجع تلك الصورة متى شئت من المبادئ المفارقة، و حينئذ يكون الأمر في المتذكرات و

* قوله: «و أما الثاني فلإذا غاب الزائد...» أى إذا فات الزائد.

** قوله: «لكن البديهة تشهد...» النسخ المصححة: «لكن الحس يشهد».

المتخيلات على وزان المعقولات، من جهة أن النفس إذا اكتسبت ملكة الاتصال بالعقل الفعال فكذا انمحت الصور المستحصلة* تمكنت من استرجاعها متى شئت من العقل الفعال، كذا هاهنا إلا أن المشكل أنه كيف ترسم الأشباح الخيالية في النفس؟ ثم قال في آخر هذا الفصل؛ وبهذا وبأمثاله يقع في النفس أن نفوس الحيوان غير الناطق أيضاً جوهر غير مادي، وأنه هو الواحد بعينه المشعور به، وأنه هو الشاعر الباقي، وأن هذه الأشياء الآت متبدلة عليه، فهذا جملة ما يدل على صحة ما ادعيناه.

فصل (٥)

في دفع ما قيل في أن النفس لا تدرك الجزئيات**

وهي وجوه عامة، ووجوه خاصة، أما الوجوه العامة فهي أربعة:
الاول أن العقلاء ببداهة عقولهم يدركون أن إدراك المبصرات حاصل في البصر لافي غيره، والإحساس بالأصوات حاصل في الأذن لافي غيره، وكما أن البداهة حاكمة بأن اللسان غير مبصر، والعين غير ذائقة، كذلك حاكمة بأن اللسان ذائق؛ والعين مبصرة. فلو قلنا: بأن المدرك بهذه الإدراكات لهذه المدركات هو النفس لزم بطلان هذه الاختصاصات*** المعلومة.
وليس لقائل أن يقول: القوة المدركة وإن كانت غير موجودة في هذه

* قوله: «فلذا انمحت الصور المستحصلة...» وفي بعض النسخ المصححة عندنا: «فلذا نمت الصور المتخيلة».

** قوله: «فصل في دفع ما قيل في أن النفس لا تدرك الجزئيات...» ناظر إلى المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٣٣٧).

*** قوله: «لزم بطلان هذه الاختصاصات...» كاختصاص الذوق باللسان والإبصار بالعين وهكذا.

الأعضاء لكنّها آلات لها. فإذا وقع للنفس التفات إلى العين أبصرت أو إلى الأذن سمعت.

لأنّا نقول: النفس إذا التفت إلى اللسان فاللسان هل يدرك الطعم؟ أو إلى البشرة فالبشرة عند الضرب هل تتألم أم لا؟ فإن أدرك فقد حصل المطلوب، وإن لم يدرك فيجب أن لا يكون لذلك الإدراك اختصاص باللسان بل يكون اللسان جارياً مجرى اليد في كونه آلة الذوق.

والجواب أن أكثر الناس يجدون إدراكاته الكلّية و تعقّلاتهم المجردة من جانب قلبهم و دماغهم*، فهل يدلّ على أنّ محلّ هذه الإدراكات الكلّية هو القلب و الدماغ؟ وإن كان لا يلزم ذلك فكذلك ما ذكرتموه.

و أيضاً العقلاء بديهة عقولهم يعلمون أنه ليس المبصر هو العين، ولا السامع هو الأذن، و لا المتكلم هو الحنجرة بل الإنسان هو السميع البصير المتكلّم، حتى أنّ بعضهم اعتقدوا في بادى نظرهم أنّ الجملة هي الموصوفة بهذه الصفات، ثم لما لاح لهم أنّ الأحاد لما لم تكن موصوفة بهذه الصفات امتنع أن يكون الجملة كذلك فحينئذ اضطربوا و تشكّكوا، والأكياس منهم تنبّهوا للنفس، فظهر أن ليس** العلم بكون العين مبصرة علماً بديهيّاً بل العلم البديهيّ حاصل في أنّ للعين اعتباراً في حصول الإبصار، فأما أنها هي مبصرة أو هي آلة للإبصار فذلك غير معلوم بأول الفطرة.

الثاني أننا نرى أنّ الآفة إذا حلّت عضواً من هذه الأعضاء بطلت الأفعال

* قوله: «من جانب قلبهم و دماغهم...» قيل: يمكن أن يقال إنهم يجدون عند التعقّق في المعاني أولاً التغيّر في القلب و انبعاث الحرارة فيه، و بعبارة أخرى تأثر فيه تتمّة حالة أخرى شبيهة القبض عند حصول المعاني لهم في الدماغ.

** قوله: «فظهر أن ليس...» عرض على العبارة تصحيح، صحيحها هكذا: «فظهر أن ليس العلم بكون العين مبصرة علماً بديهيّاً بل العلم البديهيّ حاصل في أنّ للعين اعتباراً إلخ».

أضعفت أو تشوشت، و ذلك ظاهر في الحواس الخمس الظاهرة. و أما الحواس الباطنة فالتجارب الطيبة دالة على أن الآفة متى حلت البطن المقدم من الدماغ اختل التخيل، و إن حلت البطن الأوسط اختل التفكير، و إن حلت البطن المؤخر اختل الذكر، ولولا أن هذه القوى جسمانية لما كان الأمر كذلك.

والجواب أنه من الجائز أن يكون ذلك لاحتياج القوة الفاعلية لتلك الأفعال إلى تلك الآلات في فاعليتها لتلك الأفعال لا في ذواتها، ألا ترى أن صاحب العيون الضعيفة يحتاجون إلى البلور في الرؤية، و لم يلزم من ذلك أن يكون تلك الآلة مدركة، فكذلك في هذه الآلات الطبيعية.

و الثالث أن هذه الإدراكات الجزئية حاصلة لسائر الحيوانات فيجب أن يكون لها نفس ناطقة مجردة و ذلك بعيد.

والجواب أنه أي محال يلزم من ذلك. و أقول: التحقيق أن الحيوانات التامة*

* قوله: «وأقول التحقيق أن الحيوانات التامة...» قد أفاد العلامة القهصرى في آخر التنبيه الأول من الفصل الرابع من مدخل شرحه على فصوص الحكم للشيخ الأكبر محمى الدين (ج ١، ص ١٠٢ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه) بقوله:

«و لا تظن أن مبدأ النطق الذى هو النفس الناطقة ليس للحيوان لينضمّ معه فيصير الحيوان به إنساناً، مع أنه غير صالح للفصلية لكونه موجوداً مستقلاً في الخارج، بل هذا المبدأ مع كل شيء حتى الجماد أيضاً، فإن لكل شيء نصيباً من عالم الملكوت والجبروت.

و قد جاء ما يؤيد ذلك من معدن الرسالة المشاهد للأشياء بمحقاتها - صلوات الله عليه - مثل تكلم الحيوانات و الجمادات معه، و قال تعالى: «وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم» (الإسراء. ٤٤)

و ظهور النطق لكل أحد بحسب العادة و السنة الإلهية موقوف على اعتدال المزاج الإنسانى، و أما للكمل فلا لكونهم مطلعين على بواطن الأشياء مدركين لكلامها الخ».

ألقى لها قوة الحفظ ذوات نفوس مجردة عن عالم الطبيعة لاعن عالم الصورة المقدارية؛ فليس لها الارتقاء إلى عالم المفارقات العقلية.

و أيضاً فإننا لا نقول بأن إدراك الجزئيات يجب أن يكون بقوة مجردة بل ندعى أن نفوسنا تدرك الجزئيات بذاتها، ثم لما ثبت إدراكها للكليات، و ثبت أن مدرك الكليات أمر مجرد، فيحكم بأن قوة واحدة فينا مجردة تدرك الجزئيات و الكليات، و أما في سائر الحيوانات فلم نجد فيها هذه الحجة فلاجرم بقي الأمر فيها مشكوكاً فيه.

والرابع إننا إذا أدركنا هذه الكرة فلا بد أن يرتسم في المدرك صورة الكرة، و من المحال أن ترتسم صورة الكرة فيما لا وضع له و لا حيز ولا يكون إليه إشارة.

و ما قال المتأخرون: «بأن المراد بالنطق هو إدراك الكليات، لا التكلم» مع كونه مخالفاً لوضع اللغة، لا يفيدهم لأنه موقوف على أن الناطقة مجردة للإنسان فقط، و لا دليل لهم على ذلك و لا شعور لهم على أن الحيوانات ليس لها إدراك كلي، و الجهل بالشيء لا يناق وجوده، و إمعان النظر فيما يصدر منها من العجائب يوجب أن تكون لها إدراكات كلية.

و أيضاً: لا يمكن إدراك الجزئى بدون كليه إذا الجزئى هو الكلى مع الشخص، و الله الهادى. و اعلم أن في كشكول الشيخ البهائى بعض اللطائف و الإشارات في المقام، فإن شئت فراجعه (الطبع الأول المعروف بطبع نهم الدولة، ص ۲۸۶). و قال العارف الرومى في المتنوى:

گر تو را از غیب چشمی باز شد	بها تو ذرات جهان همراز شد
نطقی آب و نطقی خاک و نطقی گل	هست محسوس حساس اهل دل
چشمه ذرات در عیالم نسیان	بها تو میگویند روزان و شبان
ما همسیر و بصیر و ما همسیر	از شما ناخبرمان ما خامشیم
از جمادی در جهان جان روید	غلبیل اجزای عالم بینوید
فان تسبیح جمادات آمدت	و سوسه تأویلها برساندت

أقول: في الجواب إنَّ هذا الإشكال أنما يرد على مذهب من يكون الإدراك عنده بانطباع صورة المدرك في ذات المدرك، وليس عندنا كذلك؟ بل بقيام صورته بالمدرك، والقيام لا يستلزم الحلول بل المثل فقط.

و أما الجواب بأنكم وإن أنكرتم إدراك النفس للجزئيات فلا تتكرون إدراكها للمكليات، فإذا أدركت الكرة الكلية فلا بد أن يرسم فيها صورة الكرة، فيعود الإشكال الذي ذكرتم بأنَّ مالا وضع له كيف ينطبع فيه ذو وضع؟

فبماطل لأنك قد علمت في مباحث الوجود الذهني أنَّ المعقول من الكرة يحمل عليه الكرة بالحمل الأولى لا بالحمل المتعارف، وأنَّ مثل هذه الأشياء إذا حصلت صورها عند العقل يصدق عليها تقاضها، فالكرة العقلية الكلية ليس ككرة ولا ذات مقدار، بخلاف صورة جزئية خيالية منها فإنها كرة ذات مقدار شخصي، لكن ليس لها وضع في جهات هذا العالم، وقد مرَّ هذا في مباحث مقولة الوضع.

و أما الوجوه الخاصة فقد احتجوا على أنَّ الإدراكات الظاهرة جسمانية بأنَّ قالوا: لو كان المدرك للمحسوسات هو النفس وجب أن لا يعوق إحساسنا على حضورها، وكان يجب أن يكون إدراكها للقريب والبعيد والحاضر والغائب واحداً، لأنَّ النفس جوهر غير جسماني فيمتنع أن يكون لها قرب و بعد من الأجسام.

لا يقال: إنما تدرك هذه المحسوسات بمعاونة هذه الآلات التي يصح عليها القرب والبعد.

لأننا نقول: العين إذا لم تكن فيها قوة باصرة لم يكن القرب والبعد بالنسبة إلى الرائي بل بالنسبة إلى غيره، فيكون ذلك مثل حضور المرئي عند زيد، فإنه لا يكفي ذلك في حصول الإبصار لعمره.

والجواب أنَّ النفس وإن كانت هي المدركة للمحسوسات لكنَّ إدراكها لها موقوف على شرائط:

منها كون الآلة سليمة والمحسوس حاضراً عند الآلة على نسبة مخصوصة،
وإذا كان إدراكها للمبصرات موقوفاً على حضورها عند هذه الآلات لاجرم
اختلف الحال بالغيبة والحضور، والبعد والقرب.

اقول: التحقيق إن النفس ذات نشآت ثلاثة عقلية وخيالية وحسية، ولها اتحاد
بالعقل والخيال والحس، فالنفس عند إدراكها للمحسوسات تصير عين المحواس، و
الحس آلة وضعية تأثرها بمشاركة الوضع، فعند الإحساس يحصل أمران تأثر الحاسة
وإدراك النفس، والحاجة إلى الحضور الوضعي إنما تكون من حيث التأثر الحسي و
هو الانفعال، لامن حيث الإدراك النفساني وهو حصول الصورة؟.

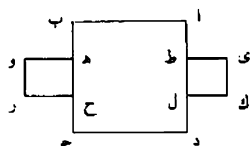
واحتجوا أيضاً على أن التخيل بقوة جسمانية بحجج ثلاث:

أولها وهي أقوى الأدلة المذكورة في هذا الباب أنا إذا تخيلنا مربعاً مجتجاً
بمربعين* متساويين لكل منهما جهة معينة فلاشك في تميز كل من المربعين الطرفين
عن الآخر في الخيال، فذلك الامتياز إما لذاتهما أو لوازم ذاتهما أو لامر غير لازم.
والقسما ان الأولان باطلان لأن المربعين الطرفين متساويان في الماهية**.

و أما القسم الثالث فغير اللازم المميز إما أن يتوقف حصوله لأحدهما على
فرض فارض واعتبار معتبر أو لايلزم و الأول باطل:

أما أولاً فلأننا لا نحتاج في تخيل أحد المربعين يميناً والآخر شمالاً إلى فرض

* قوله: «أنا إذا تخيلنا مربعاً مجتجاً بمربعين...» هذه صورته:



ناظر إلى بيان الشيخ الرئيس في الفصل الثالث

من المقالة الرابعة من نفس الشفاء (ص ٢٦٠

بتصحيح الراقم وتعليقاته عليه)؛ وإن شئت

فراجع المباحث المشرقية للفيخر الرازي أيضاً (ط

حيدرآباد هند، ج ٢، ص ٣٣٩).

** قوله: «في الماهية» أي متساويان في الماهية والذات.

اختصاصه بعارض و إلا لكان يمكننا أن نعمل بالمرتع الأيمن عملاً ليصير بعينه المرتع الأيسر، و ذلك ظاهر الفساد.

و أما ثانياً فلأن الفارض لا يمكنه أن يختصه بذلك العارض إلا بعد امتيازهِ عن غيره، فلو كان امتيازهِ عن غيره بسبب ذلك العروض يلزم الدور، و إما أن لا يتوقف ذلك الاختصاص على فرض فارض و جب أن يكون ذلك بسبب الحامل، و ذلك إما أن يكون هو الحامل الأول أى المادة الخارجية أو الحامل الثانى و هو الذهن، و الأول باطل.

أما أولاً فلأن كثيراً ما يتخيل ما ليس له فى الخارج وجود مع أنه لا يمكن حصول النسبة إلى العدم الصرف.

و أما ثانياً فلأنه لو كان محل المرتعين الخياليين واحداً لم يكن انتساب أحدهما إلى أحد المرتعين الخارجيين أولى من انتسابه إلى الآخر؛ فإذاً هذا الامتياز بسبب القابل الثانى و هو الذهن، فإن محل أحد المرتعين غير محل المرتع الآخر و إلا لامتنع أن يختص أحدهما بعارض مميّز دون الآخر و هذا لا يعقل إلا إذا كان محل التخيلات جسماً.

فإن قيل: أليس يمكننا أن نعقل مرتعاً كلياً و ذقن به كونه يميناً أو يساراً و يتميز فى العقل حينئذ بين المرتع الأيمن و المرتع الأيسر؟.

فنقول: المرتع الكلى أمر يقرن به العقل حدّ التيامن و التياسر، فيكون ذلك بفرضه حتى إنه يتمكن من تغيير ذلك الفرض. و أما فى التخيل فالامتياز غير حاصل بالفرض لأن المرتع المعين الذى على الأيمن لا يمكن أن يكون بفرض فارض حتى يغيّر هو فى نفسه فى الخيال مرتعاً أيسر فظهر الفرق.

و ثانياً أن الصور الخيالية مع تساويها فى النوع قد يتفاوت فى المقدار فيكون البعض أصغر و البعض أكبر، و ذلك التفاوت إما للمأخوذ منه أو للأخذ، و الأول باطل، لأننا قد نتخيل ما ليس بوجوده فى الخارج فتعين الثانى، و هو أن الصورة تارة يرسم فى جزء أكبر، و تارة فى جزء أصغر.

و ثالثها أنه ليس يمكننا أن نتخيل السواد والبياض في شبح خيالى واحد، و يمكننا ذلك في جزئين و لو كان ذلك الجزآن لا يتميزان في الوضع لكان لا فرق بين المتعذر و الممكن، فإذن الجزآن متميزان في الوضع.

و الجواب عن الحجة الأولى بوجهين التقض و الحل.

أما الأول فأننا نتخيل الأمور العظيمة؛ فإذا انطبع في الروح الخيالى من الصورة الخيالية ما يساويه فالذى يفضل عليه إما أن ينطبع في الروح الخيالى أولاً ينطبع؛ فإن لم ينطبع فيه فقد بطل قولهم: إنَّ التخيل لأجل هذا الانطباع، فإن انطبع فيه فقد انطبع فيه ما يساويه و انطبع فيه ما يفضل عليه، و يكون محل ما يساويه و محل ما يفضل عليه شيئاً واحداً، مع أنَّا نميّز بين القدر المساوى والقدر الفاضل، و ذلك يدل على أنَّ الصورتين الخياليتين و إن حصلتا لشيء واحد فإنه يمكننا أن نميّز بينهما، و إذا كان كذلك فلا يلزم من حصول صورتى المربعين الطرفين في النفس أن لا يميّز في الخيال أحدهما عن الآخر. و على الجملة فالإنسان ربما طاف العالم، و شاهد البلدان و يكون مع ذلك حافظاً للمجلدات، فإن كان صورة كلِّ من تلك الأمور في جزء من الدماغ متميّزاً عن الجزء الذى لم يرسم فيه صورة الشيء الآخر فمن المعلوم أنَّ القدر القليل منه لا يفي بذلك، و إن لم يجب أن يكون لكلِّ صورة خيالية محلّ عليحدة بل يجوز أن يكون في محلّ واحد صور كثيرة و مع ذلك يكون البعض متميّزاً عن البعض، فحينئذ لا يلزم من ارتسام جميع الصور في النفس أن لا يتميز بعضها عن البعض.

و أما وجه الحل فهو أنَّ تلك الصور ليست بما كانت النفس قابلة لها؟ بل النفس فاعلة، و هويّة كلِّ من المربعين بأمر لازم لهويّته المجمعولة للنفس، و ليست هويّة المربع الخيالى كهويّة المربع الخارجى حتى يكون لها مادة جسمانية قابلة للتشكلات المختلفة، لأجل أسباب خارجة بل هى أمر بسيط صورى لامادة له، و إنما المخصّص لهويّته من جهة الفاعل المتخيل حتى أنَّ الوهم إذا

توهم القسمة و الانفكاك في مقدار موجود في الوهم إلى قسمين لم يلزم منه وجود مادة مشتركة بين ذلك المقدار و بين ذينك القسمين كما يلزم في التقسيم الخارجي، لأن ذينك القسمين يحصلان بمجرد إنشاء الوهم من غير أن يكونا من سنخ ذلك المقدار الأول، فجميع ما يتصوره الخيال أو الوهم بتوسطه و يوجد في الذهن من قبيل الإنشاء و الإبداع من الجهات الفاعلية، دون التكوين والتخليق من المخصصات القابلية، و هي كصدور الأفلاك من المبادئ العالية من حيث إن منشأ صدورهما و تخصيصهما تصورات تلك المبادئ، و الفرق أن تصورات المبادئ من لوازم ذاتها و غير مأخوذة من سبب خارجي، و أما هاهنا فليس كذلك بل للمحسوسات الخارجة أثر في إنشاء هذه الصور في عالم الخيال بالإعداد و التخصيص. فنقول: إذا أدرك الحس صوراً خارجية كمرتع مجتح بربعين على نسبة مخصوصة مثلاً في الخارج و ذلك الشكل و هو لا يكون موجوداً في الخارج إلا بعوارض مفارقة خارجية مادية زائدة على ماهية المربع جعلاً و وجوداً لكونه موجوداً في مادة قابلة للانقسام، فللخيال أن يفعل بإزائها صوراً مثلها أو مخالفة لها جعلاً واحداً بسيطاً، و إن كان على الوجه المعهود من الخارج في الجهات و الأوضاع. و لا يلزم من ذلك أن يكون الخيال ذاجهة و وضع إذ صورة الجهة و الوضع لا يلزم أن يكون ذات وضع وجهة.

فإذا تقرر هذا فنقول: قول المعارض: إن تخصص هذا المربع الخيالي ليس بفرض فاض و اعتبار معتبر.

قلنا: لانسلم بل تخصصه بمجرد اعتبار المعتبر و تصوّره و جعله جعلاً بسيطاً. قوله: و إلا لأمكننا أن نعمل بالمربع الأيمن عملاً به يصير المربع الأيمن الأيسر. قلنا: تخصص الفاعل للأمر الصوري الذي لا مادة له ليس إلا جعل هويته الصورية لا إفادة صفة أو عرض على مادة، وليس في المربع الخيالي إلا صورة المربع الخاص بعينه الحاصل من الجاعل النفساني اختراعاً بسيطاً. و بالجملة إذا أرادت النفس أن يجعل هذا المربع الخيالي مربعاً آخر، و هذا

المقدار مقداراً آخرًا، وأرادت تقسيم مقدار بعينه إلى قسمين لا يمكن لها ذلك؛ إذ ليس لتلك الأمور تركيب من مادة قابلة و صورة غيرها حتى يكون هناك مجعول و مجعول إليه، بل كل واحد من تلك الأمور صورة فقط بلامادة قابلة، و تلك الصور عين تصور النفس و مشيئتها و إرادتها، فاذا انقسم مقدار خيالى إلى قسمين كان ذلك فى الحقيقة إنشاءً لها ابتداءً لا من شىء سواها عدم المقدار الأول أولاً، و إذا عدم فلم بعدم إلى شىء ليلزم وجود مادة قابلة هناك، و يحتاج إلى مخصص من خارج كما هو شأن الخارجيات المادية.

أما الجواب عن الحجة الثانية و هى أن الصور الخيالية فقد متفاوتة فى المقدار مع اتحادها فى النوع. فنقول: هذا التفاوت ليس للمأخوذ منه، ولا للآخذ بأن يكون مادة قابلة لها، بل حاصل للمأخوذ بفعل الآخذ و إنشائه دون قبوله و اتصافه.

و أما عن الحجة الثالثة فنقول: إنا لانكر تغير الأشباح و تعدد مقاديرها و اختلافها فى الإشارة الخيالية لكن لا يلزم من ذلك كون النفس جوهرًا ماديًا أو كونها غير مدركة للجزئيات* و الخياليات.

و اعلم أن الامتياز فى الإشارة الخيالية لا يوجب كون الصور المقدارية الموجودة فى عالم الخيال و المثال ذوات أوضاع حسية موجودة فى جهة من جهات هذا العالم المادى المستحيل المتجدد الزمانى ليلزم المناهضة بين تجرد النفس و تصورهما للصور المقدارية و الأشباح المثالية. و سيأتى تحقيق هذه المسألة فى مباحث المعاد و حشر الأجساد.

و احتجوا على أن الوهم قوة جسمانية بأنه لما ثبت كون الخيال جسمانيًا و جب أن يكون الوهم الذى لا يدرك إلا ما يكون متعلقًا بصورة جسمانية كذلك.

* قوله: «أو كونها غير مدركة للجزئيات...» أى على تقدير كونها غير مادية.

و توضيحه أن مدرك الوهم إما أن يكون الصداقة المطلقة أو صداقة هذا الشخص، أما الأول فباطل، لأنه أمر كلّي إدراكه بالعقل و كلامنا في الإدراكات الجزئية، فبقى الثاني لكن المدرك لصداقة هذا الشخص وجب أن يكون مدركاً لهذا الشخص، لأن إدراك المركب أو التصديق بثبوت أحدهما للآخر لا يمكن إلا بتصور الطرفين، فإذا ن الوهم مدرك لهذه الصورة الشخصية، لكن قد ثبت أن مدرك الصورة الجزئية قوة جسمانية فالوهم إذاً جسماني.

والجواب عن هذه الحجة أنا قد بينّا أن مدرك الصور الخيالية* الجزئية غير قوة بدنية و لا مادية، فالوهم أولى بكونه غير مادي.

والتحقيق أن وجود الوهم كوجود مدركاته أمر غير مستقل الذات و الهوية، و نسبة مدركاته إلى مدركات العقل كنسبة الحصّة من النوع إلى الطبيعة الكلّية النوعية، فإن الحصّة طبيعة مقيّدة بقيد شخصي على أن يكون القيد خارجاً عنها و الإضافة إليه داخلاً فيها. على أنها إضافة لا على أنها مضاف إليه. و على أنها نسبة و تقييد لا على أنها ضميمة و قيد. فالعداوة المطلقة يدركها العقل الخالص، و العداوة المنسوبة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المتعلّق بالخيال، و العداوة المنضمة إلى الصورة الشخصية يدركها العقل المشوب بالخيال، فالعقل الخالص خارج عن الكونين** ذاتاً و فعلاً، و الوهم مجرد عن هذا العالم ذاتاً و تعلقاً، و عن الصورة الخيالية ذاتاً لا تعلقاً و الخيال مجرد عن

* قوله: أن مدرك الصور الخيالية...» أي قد بينّا أن الخيال قوة غير بدنية و لا مادية؛ و قد مرّت الإشارة مثلاً إلى هذا التحقيق في الموضعين من الكتاب: أحدهما في البحث عن اتحاد العاقل بمقوله (في الفصل الثالث عشر من الطرف الأول من المسلك الخامس - المرحلة العاشرة - في أنواع الإدراكات (ج ٣، ص ٤١٩ من هذا الطبع)؛ و الموضع الثاني في الفصل الثالث من هذا الباب الخامس من علم النفس، فراجع.

** قوله: «خارج عن الكونين» أي الخارجيّ و الخيالي.

هذا العالم ذاتاً لاتعلّقاً، ونسبة الإرادة أى القوة الإجماعية إلى الشهوة الحيوانية في باب التحريك كنسبة الوهم إلى الخيال في باب الإدراك، وكلّ واحدة منهما عندنا قوة مجردة عن المادة. لكن لم نجد في كلام أحد ما يدل على أنّ الحركة الشوقية جسمانية، وألّقى لاختلاف لأحد ولاشبهة في كونها جسمانية هي الحركة الفاعلة القريبة لا الباعثة، وهي المسماة بالقدرة لأنها عبارة عن قوة قائمة بالأعصاب والعضلات المائلة لها بالقبض والبسط والجذب والدفع، وكذا حكم الطبيعة المحركة للأجسام البسيطة والمركبة بالباشرة بحركاتها الطبيعية والقسرية والنفسانية، لأنّ القسرية راجعة إلى الطبيعية، والنفسانية أيضاً لا يمكن إلا باستخدام الطبيعة والله وتلى الجود والحكمة.

فصل (٦)

في تعدد مذاهب القدماء في أمر النفس ذكرها الشيخ في الشفاء ونقضها**
ونحن نحمل كلامهم على الرموز ونأولها تأويلات حسنة بقدر ما يمكن
إنشاء الله تعالى

قال: قد اختلف أقوالهم في ذلك لاختلاف المسالك إليه.
فمنهم من سلك إلى علم النفس من جهة الحركة.

* قوله: «وكل واحدة منهما...» أى كل واحدة من الإرادة أى القوة الإجماعية والشهوة الحيوانية قوة مجردة عن المادة.

** قوله: «ذكرها الشيخ في الشفاء ونقضها...» ذكرها في الفصل الثاني من المقالة الأولى من الفن السادس من الشفاء في ذكر ما قاله القدماء في النفس وجوهرها ونقضه (ص ٢٨ من نفس الشفاء بتصحيحنا وتعليقاتنا عليه).

و قوله: «قال: قد اختلف...» أى قال الشيخ في الموضع المذكور من الشفاء: قد اختلف الخ. و قوله: «و منهم من سلك طريق الحياة غير مفصلة» أى سلك طريق الحياة ملخصة.

و منهم من سلك إليه من جهة الإدراك.

و منهم من جمع المسلكين.

و منهم من سلك طريق الحياة غير مفصلة.

فمن سلك منهم طريق الحركة فقد كان يخيّل عنده أن التحريك لا يصدر إلا عن محرك، و أن المحرك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته، و كانت النفس محرّكة أولية إليها يتراقى التحريك من الأعضاء والعصل و الأعصاب، فجعل النفس متحركة بذاتها، و جعلها لذلك جوهرأ غير مائت معتقداً أن ما يتحرك لذاته لا يجوز أن يموت. قال: و لذلك الأجسام السماوية ليست تفسد، و السبب فيه دوام حركتها.

فمنهم من منع* أن يكون النفس جسماً، فجعلها جوهرأ غير جسم متحركاً لذاته. و منهم من جعلها جسماً و طلب الجسم المتحرك لذاته،

فمنهم من جعل ما كان من الأجرام التي لا تتجزى كريبأ ليسهل دوام حركته، و زعم أن الحيوان يستنشق ذلك بالتنفس، و أن التنفس غذاء للنفس و أن النفس تستبقى به النفس بإدخال بدل ما يخرج من ذلك الجنس من الهباء التي هي الأجرام التي لا تتجزى التي هي المبادئ، و أنها متحركة بذاتها كما ترى من حركة الهباء دائماً في الجوّ، فلذلك صلحت لأن تحرك غيرها.

و منهم من قال: إنها ليست هي النفس** بل إن محركها هو النفس، و هي

* قوله: «فمنهم من منع...» أي من الذين قالوا إن النفس متحركة بذاتها و محرّكة بذاتها منع أن تكون الخ. قوله: «فمنهم من جعل...» أي هذا الجسم المتحرك و هو النفس ما كان من الأجرام التي لا تتجزى أي الأجرام الصغار الصلبة كريبأ الخ. و قوله: «و أن النفس تستبقى به النفس بإدخال بدل ما يخرج...» النفس الاول بفتح النون و الفاء كليهما، و النفس الثاني بفتح النون و تتكون الفاء أي النفس الناطقة و سائر النفوس الحيوانية مطلقاً.

** قوله: «و منهم من قال إنها ليست هي النفس...» ضمير «إنها» راجع إلى الأجرام التي لا

فيها و تدخل البدن بدخولها.

و منهم من جعل النفس ناراً، و رأى إنَّ النار دائم الحركة.
و أما من سلك طريق الإدراك فمتهم من رأى * إنَّ الشيء ألما يدرك ما سواه
لأنه متقدم عليه و مبدؤه؛ فوجب أن يكون النفس مبدؤه فجعلها من الجنس
الذى كان يراه مبدؤه إما ناراً أو هواءً أو أرضاً أو ماءً. و مال بعضهم إلى
القول بالماء لشدة رطوبة النطفة الّتي هي مبدؤه التكوّن. و بعضهم جعلها جسماً
بخارياً إذ كان يرى أنَّ البخار مبدؤه الأشياء و كلُّ هؤلاء كان يقول: إنَّ النفس
ألما تعرف الأشياء كلّها لأنّها من جوهر ** المبدؤه لجميعها، و كذلك من رأى إنَّ
المبادئ هي الأعداد فإنّه جعل النفس عدداً.

و منهم من رأى أن الشيء ألما يدرك ما هو شبيهه، و أنَّ المدرك بالفعل
شبيه المدرك بالفعل فجعل النفس مركبةً من الأشياء الّتي يراها عناصر. و هذا
هو قول أنباء قلس فإنه جعل النفس مركبة من العناصر الأربعة و من الغلبة و
المحبة ***. و قال: إنّما تدرك النفس كلَّ شيء شبيه فيها، و أما الّذين جمعوا

تتجزى، أى و منهم من قال إن تلك الأجرام الّتي لا تتجزى ليست هي النفس، بل إن محرّكها
هو النفس و هي فيها أى النفس في تلك الأجرام الصغار الصلبة الّتي لا تتجزى، و تدخل النفس
البدن بدخولها أى بدخول تلك الأجرام الصغار الصلبة الكريّة الّتي لا تتجزى.

* قوله: «فمنهم من رأى...» يفهم منه أن اعتقاد هذا القائل أن المدرك لا محالة يجب أن يكون علّة
لمدركاته. و قوله: «لأنه متقدم عليه و مبدؤه له» أى علّة له، فوجب أن تكون النفس لكبريائها
مدركةً مبدؤه الخ.

** قوله: «لأنّها من جوهر...» أى لأن النفس من جوهر المبدأ لجميعها.

و قوله: «و كذلك من رأى أن المبادئ هي الأعداد فإنّه جعل النفس عدداً» راجع في ذلك إلى
ص ٧٠ من ج ٢ من الطبع الأول من المحجرى من الشفاء.

*** قوله: «و من الغلبة و المحبة» راجع في ذلك إلى المجلد الأول من الطبع الأول المحجرى من

الأميرين فكألَّذين قالوا: إنَّ النفس عدد محرك لذاته، فهي عدد لأنها مدركة، و هي متحركة لذاتها لأنها محرّكة أولية*. و أما الَّذِينَ اعتبروا أمر الحياة غير مفصّلة.

فمنهم من قال: إنَّ النفس حرارة غريزية، لأنَّ الحياة بها. و منهم من قال: بل برودة، و إنَّ النفس مشتقة من النفس، و النَّفس هو الشيء المبرّد و لهذا ما يتبرّد بالاستنشاق ليحفظ جوهر النفس. و منهم من قال: بل النفس هو الدم لأنه إذا سفح الدم بطلت الحياة. و منهم من قال: بل النفس مزاج لأنَّ المزاج مادام ثابتاً لم تتغير صحّة الحياة.

و منهم من قال: بل النفس تأليف و نسبة بين العناصر، و ذلك لأننا نعلم أنَّ تأليفاً ما يحتاج إليه** حتى يكوّن من العناصر حيوان، ولأنَّ النفس تأليف فلذلك يبيّل إلى المؤلفات من النغم و الأراييح و الطعوم و يلتذّ بها. و من الناس من ظنَّ أنَّ النفس هو الإله تعالى عما يقوله الملحدون علواً كبيراً، و أنه يكون في كلِّ شيء بحسبه*** فيكون في شيء طبعاً، و في شيء نفساً، و في شيء عقلاً سبحانه تعالى عما يشركون قال فهذه المذاهب المنسوبة

الشفاء (ص ١٩٨). و قوله: «فهي عدد لأنها مدركة» أي النفس مدركة و كل مدرك يجب أن يكون مبدءاً لمدركه و المبدء هو العدد فيجب أن يكون النفس عدداً. * قوله: «لأنها محرّكة أولية» و كلّ محرك متحرك كما سلف. و قوله: «و أما الذين اعتبروا الحياة غير مفصّلة...» أي هؤلاء لما وصلوا إلى معرفة النفس من مسلك الحياة فجعلوها من سنخ الحياة و مقوماتها و لوازمها و معدّاتها و ممدّاتها.

** قوله: «لأننا نعلم أنَّ تأليفاً ما يحتاج إليه...» ضمير «إليه» راجع إلى قوله تأليفاً ما. *** قوله: «و أنه يكون في كلِّ شيء بحسبه...» ضمير «أنه» راجع إلى النفس هو الإله. وقوله: «قال فهذه المذاهب...» أي قال الشيخ قدس سرّه في الشفاء: فهذه الخ.

إلى القدماء الأقدمين في أمر النفس وكلها باطلة. ثم شرع في نقض ما قالوه و إبطالها و تزييفها.

أقول: نقض ظواهر هذه الأقوال و إبطالها في غاية السهولة بعد أن ثبت أن النفس جوهر مفارق الذات عن الأجسام، و كل من له أدنى بضاعة في الحكمة يعلم أن النفس جوهر شريف، ليس من نوع الأجسام الدنية كالنار والهواء و الماء و الأرض، ولا من باب النسب و التأليفات، كيف يذهب على الحكماء السابقين كأنبأ ذقلس و غيره أن يجهلوا ما يعلمه من له أدنى معرفة في علم النفس و أحوالها؟ فإذا التأويل و التعديل لكلامهم أولى من النقض و الجرح. فنقول: و من الله الاستعانة أما قولهم: إن النفس متحركة لكونها محركة أولية فكلام صحيح مبرهن عليه، ولا يلزم منه كون النفس جرماً من الأجرام، أما حركاتها في ذاتها بحسب الشدة فقد ثبت بيانها بالبرهان، و تقدم ذكرها تصريحاً و تلميحاً من أن لها تطورات جوهرية و تحولات ذاتية من حدّ الإحساس إلى حدّ التعقل، فتارة تتحد بالحس و ذلك في أوائل حدوثها و تكونها، و طوراً تبلغ إلى حدّ التخيل فتتحد بالخيال، و إذا بلغ إلى مقام تحضر عندها المعقولات مشاهدة تصير عقلاً مفارقاً متبرئاً الذات عن الأجرام و الجرميات. و ما أسخف القول: بأن النفس* عند كونها صورة الطفل بل الجنين إلى حدّ كونها عقلاً بالفعل مستحضرة للمعقولات مجاورة للملأ الأعلى عند المقربين جوهر واحد بـلا تفاوت في ذاته إنما التفاوت في إضافاته و أعراضه اللاحقة؛ حتى أن نفوس البهائم و الصبيان و نفوس الأنبياء عليهم السلم متحدة بالحقيقة و الماهية و إنما الاختلاف و التفاضل بينهم بضمائم خارجة بعضها من باب

* قوله: «و ما أسخف القول بأن النفس...» و ذلك القول هو قول المشاء كما في الشفاء. و الكلام طعن عليهم، و سيأتى في الفصل الثانى من الباب السابع أيضاً، كما قد مضى أيضاً في الفصل الثامن من المـلـك الخامس (ج ٣، ص ٣٧٥ من هذا الطبع).

السلوب والإضافات، و بعضها من باب الانفعالات، و بعضها من باب الكيفيات، فإذا كان كذلك كان فضيلة أفراد الإنسان بعضها على بعض بشيء خارج عن الإنسانية، فإذا الفضيلة بالذات لذلك الشيء لا للإنسان، فإذا قيل: النبي (ص) أشرف أفراد الإنسان كان معناه أن شيئاً خارجاً من حقيقته و حقيقة أمته كالعلم و القدرة هو أشرف منهم، فلا فضيلة له في ذاته من حيث هويته و ماهيته على سائر الأفراد. و هذا قبيح فاسد عندنا فإن جوهر نفس النبي (ص) بحسب هويته التامة أشرف جواهر النفوس الآدمية، و أشدها قوة و كمالات، و أنورها و أقواها تجوهرات و ذاتاً و هوية، بل ذاته بذاته بحيث بلغت إلى غاية مرتبة كل نفس و عقل، كما قال: «لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» و إن كان مماثلاً لها في الماهية الإنسانية من حيث وجوده الطبيعي البشرى كما في قوله تعالى: «إنا أنا بشر مثلكم» فظهر أن للنفس الإنسانية تطورات و شؤوناً ذاتية و استكمالات جوهرية، و هى دائمة التحول من حال إلى حال، و من راجع إلى ذاته يجد أن له في كل وقت و آن شأناً من الشؤون المتجددة.

و أما قولهم: إن المحرك الأول يكون لا محالة متحركاً بذاته فهو أيضاً صحيح، لأن مرادهم من المحرك الأول هو الفاعل المباشر للتحريك، و هو إما الطبيعة أو النفس فيما له نفس، و قد مرّ بيان هذا المطلب في مباحث القوة و مباحث الحركة أى بيان أن العلة القريبة للحركة الطبيعية العرضية كالكمية و الكيفية و الأينية و الوضعية لابد أن تكون جوهرات متبدل الهوية و الوجود، و إن كانت ثابتة الماهية، و المراد من الحركة الطبيعية في قولنا هذا ما يشمل الحركة النفسانية الوضعية التى فى الأفلاك، لأنها أيضاً صادرة من طبيعة الفلك التى هى نفس باعتبار أن لها الإدراك و الإرادة و الحركة النفسانية الكمية التى فى النبات و الحيوان، لأن هذه الحركات طبيعية بوجه و نفسانية أيضاً. و بالجملة فما من حركة ذاتية إلا و مباشرها طبيعة سارية فى الجسم و

هذه الطبيعة قد ثبت تجددها و تبدلها بحسب الهوية الوجودية كما علمت بالبرهان، و لا ينفك جسم طبيعي من هذا الجوهر؛ إلا أن هذا الجوهر في الفلك و الحيوان و النبات لا ينفك عن النفس بمعنى أن النفس كمال هذا الجوهر و تمامه، لا أن الطبيعة في ماله نفس شيء له وجود، و النفس فيه جوهر آخر له وجود آخر حتى يكون في شخص واحد جوهران متباينان في الوجود أحدهما طبيعة و الآخر نفس؛ فإن ذلك ممتنع جداً بل كل شخص طبيعي له ذات واحدة و صورة واحدة و هى وجوده و بها هويته و شخصيته، فمن حيث كونها مبدء الحركات و الانفعالات المادية طبيعة، و من حيث إدراكها و تدبيرها نفس.

و أيضاً قد علمت في الفصل السابق أن النفس التى فينا هى بعينها مبدء الحس و الحركة و التخيل و الوهم و التعقل كل ذلك بالبرهان، فقد ثبت و تحقق حقيقة كلام الأقدمين أن المحرك الأول للحركات الذاتية أمر متحرك لذاته يعنى بهويته و وجوده، و أن النفس هى الحركة الأولية فيما له نفس إليها يترافى التحريك من الأعضاء بالعضل و الأعصاب، و ذلك من حيث كونها عين الطبيعة المتجددة الهوية لذاتها و بها يقع جميع الحركات و الاستحالات حتى القسرية و الاتفاقية و الإرادية، لما مر أن مرجعها إلى الطبيعة و النفس.

و أما قولهم: إن ما يتحرك لذاته فهو لا يموت، فكلام حق لأن مرادهم منه إن ما ينبعث حركته من ذاته و مقوم صورته* لا من غير لا يموت، فالأجسام بما هى أجسام مائتة لأن مبدء حركاتها أمر خارج عن جسميتها أعنى الجسم

* قوله: «و مقوم صورته...» مقوم بمرور معطوف على ذاته، أى ينبعث حركته من ذاته و من مقوم صورته. و قوله: «فالأجسام بما هى أجسام مائتة...» مائتة اسم فاعل من الموت، و ما فى الطبعة الأولى الرحلية مائتة فمحرقة بلا كلام. و قوله: «بالمعنى الذى هو مادة» أى بالمعنى الذى هو مادة بشرط لا، و أما بالمعنى الذى هو جنس و لا يشترط فهو متعدد مع النفس.

بالمعنى الذى هو مادة، وكل ما ينبعث الحركة من ذاته بذاته فهو لا محالة متوجه إلى الكمال الذاق الجوهرى، وكل ما يتوجه نحو الكمال بحسب الفطرة الأولى فهو لا يموت بل يتحوّل من نشأة إلى نشأة أخرى، ومن دار إلى دار أعلى، والحركة المنبعثة عن الذات ليست إلا نفسانية، وأما هذه الحركات الطبيعية التى للبسائط العنصرية من مكان إلى مكان فليست منبعثة عن ذات المحرك، إذ شرط انبعاثها عن الطبيعة خروجها عن أحيازها الطبيعية، فهى بسبب أمر خارج عن ذات المتحرك. وأما حركات المركّبات المعدنية والنباتية فهى أيضاً مفتقرة في انبعاثها إلى أمور خارجة كحرارة طابخة أو برودة جماعة أو رطوبة مسهلة لقبول الأشكال والتحوّلات وغير ذلك، وأما الحركة الذاتية التى في الطبيعة فهى وإن كانت منبعثة عن الذات لكن الطبائع العنصرية البسيطة لتضادها متفاسدة غير باقية بالعدد، وأما جواهر النفوس الحيوانية و طبائع الأجرام الفلكية التى هى عين نفوسها فهى حيّة بحياة ذاتية، لأنها دائمة التشوق إلى منزل البقاء، وحركتها إلى الكمال أمر ذاتى لها، وتلك النفوس إن كانت عقلية كالنفوس الفلكية والكاملين في العلم من النفوس الإنسانية فلها

* قوله: «لكن الطبائع العنصرية البسيطة...» في تعليقه مخطوطة كما في بعض النسخ التى عندنا ما هذا لفظه: «فالبسائط متفاسدة وكل مركّب مركّب من البسائط، فالمركّبات أيضاً متفاسدة غير باقية بالعدد، إلا أن يكون في المركّبات شيء خارج عن التضاد وغير مركّب من التضاد كالحيوانات و طبائع الأجرام الفلكية التى هى عين نفوسها؛ وبعبارة أخرى كلّ كائن فاسد إلا أن يكون في الكائن شيء غير كائن أى غير حالّ في المادة؛ قوله: «فالنفس أو الصورة»، أى يكون البدن تابعاً للنفس من أوّل الأمر كالنفوس الفلكية بالنسبة إلى أبدانها وبالجملة كالنفوس الغزولية لا النفوس الصمودية فإنها تكون تابعة للأبدان في أوّل المحدث، فلاتكون أبدانها مشابهة لها تمام المشابهة، لأنها لاتكون أبداناً ذاتية لها أى أبداناً تنفّض من النفس بحسب ذاتها بدون معونة الاستعداد.

حشر إلى الله تعالى في دار المفارقات العقلية، وإن لم تكن عقلية بل وهمية أو خيالية فلها أيضاً حشر إلى عالم النفوس على طبقاتها في الشرف والدنو والسعادة والشقاوة، فإن الشقاوة في المعاد لا ينافي الاستكمال في الوجود النفساني بحسب الجريزة الشيطانية، أو الشهوة البهيمية، أو القلب السبعية فإنها كمالات لسائر النفوس و رذائل للنفس الإنسانية.

و أما من جعل النفس جسماً أراد بالنفس النفس الخيالية الحيوانية، ولم يرد بالجسم هذه الأجسام الطبيعية الواقعة تحت الحركات والانفعالات، بل شبعاً برزخياً "صورياً أخروياً له أعضاء حيوانية، و تلك النفس صورة حيوانية حية بذاتها ليست حياتها بأمر عارض عليها كهذه الأجسام، و بوساطتها يتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي، و يدرك الجزئيات الحسيات كما اتفق عليه جميع السلاك و المكاشفين، و ذلك الجسم هو الصورة التي يراها الإنسان في المنام حيث يجد نفسه مشكلاً مصوراً بجوارح و أعضاء، و إنه يرى شخصه في المنام يدرك إدراكات جزئية، و يعمل أعمالاً حيوانية، فيسمع بأذنه، و يرى بعينه، و يشم بأنفه، و يذوق بلسانه، و يلمس ببشرته، و يبطش بيده، و يمشي برجليه، و هذه كلها أعضاء روحانية غير هذه الأعضاء الطبيعية.

و أما قول من قال: إنها هي من الأجرام التي لا تتجزى فأراد بها الأجرام

* قوله: «بل شبعاً برزخياً...» قد مضى معنى الجسم الأخرى في عدة مواضع من المجلد الرابع من هذا الطبع في الجواهر والأعراض. و قوله: «و تلك النفس صورة حيوانية...» أى و تلك النفس الخيالية صورة حيوانية الخ. و قوله: «وبوساطتها...» أى بوساطة تلك النفس الخيالية تتصرف النفس الناطقة في هذا البدن الطبيعي الخ. وقوله: «كما اتفق عليه...» أى اتفق على القول بالصور البرزخية جميع السلاك و المكاشفين.

المثالية ألتى لا مادة لها، و قد مرّ بيان أنها لا تقبل القسمة الوهمية* فضلاً عن الخارجية إذ لا مادة لها فقسمتها بالوهم يرجع إلى إيجاد الوهم فردين آخرين منها ابتداءً لا يجعل جسم معين جسمين، وكذا وصل الجسمين الخياليين جسماً واحداً عبارة عن إيجاد جسم آخر من كتم العدم.

و أما نسبة الكروية إلى النفس فلأنها أبسط الأشكال، ولهذا كانت الأفلاك كرية، فالنفس إذا تصوّرت و تشكّلت و وقعت في عالم الطبيعة كانت كرة كالأفلاك لكونها أسهل حركة كما قالوا، إذ بالحركة تخرج كمالات النفوس** من القوة إلى الفعل. ثم التركيب الاتحادي بين النفس و البدن ثابت عندنا كما ذهب إليه أيضاً بعض المتأخرين، فاتصاف النفس بصفات الجسم بالمعنى الذى هو جنس متحقق لكونها مبدء فصله و تمام ذاته، و إن لم يتّصف بما هو مادة و هى صورة، و معلوم أن اعتبار الجنس و الفصل غير اعتبار المادة و الصورة، و فى الاعتبار الأول كما يتصف الأجسام بصفات النفوس كذا يتصف النفوس بصفات الأجسام، و لذلك تشير إلى نفسك بأنتى كاتب جالس، فكون النفس الفلكية كرة من هذا القبيل.

و أما قولهم: إن الحيوان يستنشق النفس بالتنفس*** فالمراد أن فى الحيوان

* قوله: «و قد مرّ بيان أنها لا تقبل القسمة الوهمية...» قد مرّ فى أواخر الفصل السابق.

** قوله: «إذ بالحركة تخرج كمالات النفوس...» دليل على الاحتياج إلى الحركة أى لما كانت الحركة محتاجة إليها لتحصيل الكمالات و الكرة أسهل حركة يلزم أن يكون الشكل هو الكرة. وقوله: «كما ذهب إليه أيضاً بعض المتأخرين» هو سيّد المدققين.

*** قوله: «و أما قولهم: إن الحيوان يستنشق النفس بالتنفس» و ذلك لأنّ النسيم غذاء الروح البخارى، و عليك بشرح العين الحادية عشره من كتابنا شرح العيون فى شرح العيون، و نكتفى هاهنا بنقل متن العين المذكورة فقط، و هى ما يلى: «عين فى الفصل بين الروح البخارى، و الروح الإنسانى: الروح البخارى هو الحارّ القريزى الذى هو الآلة النفسانية الأولى، و هو جسم لطيف ذو

روحاً بخاریاً من قبیل الأجرام الفلکیّة فی الصفا و اللطافة، و هو خلیفة النفس فی البدن الطبیعی، و بالنفس یتقی اعتداله و یتغذى بالهواء المعتدل جوهره، و لما کان هذا الجوهر حاملاً لقوة الحس و الحركة النفسانية، و مفاضاً من النفس علی الدوام علی هذا البدن الطبیعی فأطلقوا علیه اسم النفس. و قد ذکره الشیخ فی بعض رسائله بلغة الفرس بهذه العبارة «روح بخاری راجان گویند، و نفس ناطقه را روان*».

مزاج متکون من صفوة الأخلاط الأربعة و هو ألطف الأجسام الباقية من أجزاء البدن و أدقها و أصفاها، و لذلك کان أشدّ قبولاً لأفعال النفس من سائر أجزاء البدن. و الروح الإنسانی أی النفس الناطقة لیس بمجسم بل جوهر مجرد عن المادة و أحكامها. و الروح و النفس یطلقان بالاشتراك الاسمی علیهما. و الروح البخاری مطیة أولى للنفس الناطقة فی تعلّقها بالبدن أی علّة قريبة لحياة البدن، و النفس علّة بعيدة لها.

و الروح البخاری یحویه البدن، و أما الروح الإنسانی فالبدن مرتبة نازلة منه من حیث هو بدنه. و الروح البخاری إذا فسارق البدن یبطل و یفسد، و أما الروح الإنسانی فهو باقٍ بحیاته الأبدیة، و إنّما یبطل بعض أفعاله من بدنه العنصری.

و حیث أن الروح البخاری جسم لطیف ذو مزاج و مطیة أولى للروح الإنسانی فکلّما کان مزاجه أعدل کان أفعال الروح الإنسانی اکثر و أشدّ و علی غاية الاستواء و الاعتدال.

الطیب یمحّث عن الروح البخاری؛ و الأرواح البخاریة عنده ثلاثة: أحدها الطبیعی و تولّده فی الکبد؛ و ثانیها الروح الحیوانی و تولّده فی القلب؛ و ثالثها الروح النفسانی و تولّده فی بطون الدماغ، علی التفصیل المحرّر فی محلّه.

* قوله: «روح بخاری را جان گویند، و نفس ناطقه را روان» چند سطرى از آخر درس بیست و چهارم کتاب «دروس معرفت نفس» نگارنده را تقدیم می‌داریم: «بدان که نفس را در زبان پارسی روان می‌گویند و جان هم گفته می‌شود، ولی اطلاق صحیح آن این است که روان اختصاص به نفس انسان دارد، و جان به نفوس حیوانات گفته می‌شود، مثلاً نمی‌گویند روان گاو و گوسفند بلکه می‌گویند جان گاو یا جان گوسفند؛ و اگر در عبارتی روان به جای جان

و أما من قال: إنها ليست هي النفس بل إنَّ محرَّكها هو النفس، و هي فيها و تدخل البدن بدخولها فكلّام حقّ لا غبار عليه، و يرجع إلى ما أوَّلنا به الكلّام السابق عليه فيتوافقان من غير تناقض.

و أما من قال: إنَّ النفس نار، و إنَّ هذه النار دائمة الحركة فلم يرد بها هذه النار الأسطوقسيّة، بل في الوجود نار أخرى هي حرارة جوهرية* يتصرف في الأجسام بالإحالة و التحليل و هي الطبيعية، و فوقها نار النفس الأمّارة بالشهوة و الغضب و هي التي تطلّع على الأفئدة كما أُشير إليها في الكتاب الآلهي، و إذا كسرت سورتها بفعل الطاعات و الرياضات صارت النار نوراً، و النفس الأمّارة مطمئنة.

و أما السالكون مسلك الإدراك فقولهم: إنَّ الشيء أمّا يدرك ما سواه لأنّه متقدم عليه في غاية القوة و الاستقامة، فإنَّ المعلوم بالذات هو الصورة الحاضرة عند المدرك، و قد علمت أن إدراك الشيء هو وجوده للمدرك و وجود شيء لشيء لا يكون إلا بعلاقة ذاتية بينهما، و ليست العلاقة الذاتية إلا العلّية و المعلولية؛ ولكن نسبة الصورة المدركة إلى الذات العالمة نسبة المجهول إلى الجاعل لانسبة الحلول و الانطباع كما علمت ذلك في مباحث الوجود الذهني، و في مباحث الإبصار و غيرها.

و أما جعل بعضهم النفس من الجنس الذي كان يراه المبدء إما ناراً أو

حيوان بکار برده شد به عنوان مجاز و توسّع در لغت است. سعدی در این قطعه روان را به جای جان به کار برده است:

شنیدم گوسفندی را بزرگی	رهانید از دهان و چنگ گرگی
شبانگه کارد بر حلقش بجالید	روان گوسفند از وی بنالید
که از جنگال گرگم در ربودی	ولیکن عاقبت گرگم تو بودی

* قوله: «هي حرارة جوهرية...» و هي الحرارة الفريزية.

هواءاً أو أرضاً أو ماءً فلعلّه أراد من المبدء القريب لتدبير الأجسام و
تصريفها، فمن جعلها ناراً أرادها ما مرّ ذكره*، و من جعلها هواءاً فلعلّه أراد به
الشوق و المحبة فإنّ النفس عين المحبة. ثم التعبير عن المبدء الأول بالعشق بما
شاع في كلام العرفاء و للناس فيما يعشقون مذاهب.

و من جعلها ماءً فأراد به عين ماء الحياة الّذى به حياة كلّ شيء ذى
نفس، كما قال تعالى: «وجعلنا من الماء كلّ شيء حيّ» و النفس حياة الجسم
كما أنّ العقل حياة النفس، و لهذا عبّر بعض الأوائل عن العقل الكلّ بالعنصر
الأول و جعله ماءً، و ربما كان المراد بالعنصر الأول الوجود الفائض منه تعالى
على الموجودات كلّها على الترتيب.

و من سماها أرضاً** فلكونها في ذاتها قابلة للعلوم و الصور الإدراكية
الفائضة عليها من سماء العقل، فالنفس القابلة للصور العلمية أرض الحقائق في
مرتبة كونها عقلاً هيولانياً، فيفاض عليها المعارف العلمية النازلة من سماوات
العقول الفعالة، كما تنزل الأمطار ألّقى بها تحيى الأرض بعد موتها، و قدورد في
الحديث «إنّ القلوب تحيى بالعلم كما تحيى الأرض بوابل السماء».

و من رأى: أنّ المبادئ هي الأعداد و جعل النفس عدداً أراد من العدد كما
أراد أصحاب فيثاغورس. و تأويل كلامهم أنّ المبدء الأول واحد حقيقى و هو
مبدء الأشياء، كما أنّ الواحد العددي مبدء الأعداد، لكنّ المبدئية و الثانوية و
الثالثة و العشرية في هذه الأعداد الجسمانية الكمية ليست ذاتية لهذه
الوحدات، فكل ما صار أولاً يمكن له أن يصير ثانياً، و الثانى منها يجوز أن
يكون أولاً بخلاف المبدء الأول تعالى فمبدئيه و أوليته عين ذاته، و كذا ثانوية
العقل الأول عين ذاته لا يتبدل، و كذا مرتبة النفوس بعد مرتبة العقول فإطلاق

* قوله: «أرادها ما مرّ ذكره» أى ما مرّ ذكره من الحرارة الفريزية.

** قوله: «و من سماها أرضاً...» أى و من سمى النفس أرضاً فلكونها في ذاتها الخ.

العدد على المبادئ العقلية و النفسية من جهة ترتيبها في الوجود ترتيباً لا يمكن تبديله، فالعددية فيها ذاتية و في غيرها عرضية فهي الأعداد بالحقيقة، كما أن الوحدة و الأولية ذاتية للحق الأول، و فيما سواه إضافية؛ فهو الواحد الحق، و ما سواه زوج تركيبى.

و أما من رأى منهم: أن الشيء أنما يدرك شبيهه، و إن المدرك بالفعل شبيهه بالمدرك فقوله حق و صواب، و قد تكرر ممّا في هذا الكتاب أن المدرك دائماً من جنس المدرك، فاللمس يدرك الملموسات و هو من جنسه، و كذا الذوق يدرك المذوقات و هو من جنسه، و النور البصرى يدرك المبصرات، و الخيال يدرك المتخيلات، و الوهم يدرك الوهميات، و العقل العقليات. و بالجملة كل قوة إدراكية إذا تصور بصورة المدرك يخرج ذاته من القوة إلى الفعل، ولا شبهة في أن القوة القريبة و الاستعداد القريب من الشيء من جنس صورة ذلك الشيء و فعليته. ثم إنك قد علمت بالبرهان القطعى اتحاد العقل بالمعقولات و المحس بالمحسوسات، و الاتحاد أشد من الشبه. و علمت أن النفس إذا صارت عقلاً تصير كل الأشياء، و هى أيضاً الآن تتحد بكل من الأشياء التى تستحضرها فى ذاتها أعنى صور تلك الأشياء لا أعيانها الخارجة عنها، ولا يلزم من ذلك تركيب النفس من تلك الأمور الخارجية ولا من صورها أيضاً بل كلما صارت النفس أكمل صارت أكثر جمعاً للأشياء، و أشد بساطة، إذ البسيط الحقيقى كل الأشياء كما مرّ برهانه.

و أما قول الجامعين بين الأمرين: الإدراك والحركة فإذا صحّ تأويل الكلام فى كل واحد منهما صحّ فى المجموع.

* قوله: «و العقل العقليات» العبارة قد صحّفت فى النسخ هكذا: «و العقل للعقليات»؛ و لكن أسلوب العبارة يقتضى العقليات.

و أما المعتبرون* أمر الحياة في سلوك معرفة النفس فمن قال: إن النفس حرارة غريزية فالحارُّ الغريزي قد ثبت أنها جوهر سماوى منبعث في البدن عن النفس، و تفعل النفس به الأفعال الطبيعية و النباتية و الحيوانية، و هذا الجوهر الحار هو الروح الحيوانى وهو عندنا بسيط غير مركب** من الأسطقات، و قد مرَّ أنه خليفة النفس و متصل بها.

و من قال: إنها برودة فلعلَّه تجوَّز بها عن كيفية حالها*** و علمها اليقيني أوراحة البدن بها و سلامته عن الآفات مادامت النفس حافظة للمزاج.

و أما من قال: إنها الدَّم فالدَّم لكونه مركب الروح البخارى و هو يجرى في كل البدن و بتوسطه تسرى الحياة في الأعضاء، فأطلق إسم النفس عليه إما من باب الاشتراك أو التجوُّز، و إطلاق النفس على الدم شائع في هذا الزمان أيضاً.

و أما من قال: إن النفس تأليف أراد به المؤلف بالكسر لأنها يؤلف بين عناصر البدن و أجزائها على نسبة و فقيّة**** فيها أحدية الجمع، أو أراد به المؤلف بالفتح لأنَّ جوهرها مؤلف من معان و صفات على نسبة معنوية شريفة نورية ينشأ منها النسبة الاعتدالية المراجية في البدن، و هذه كأنها ظلُّ لها و حكاية عنها، فإنَّ جميع ما يوجد في العالم الأدنى الطبيعى من الصور وأشكالها

* قوله: «وأما المعتبرون...» في العبارة تقديم و تأخير، و صوابها هكذا: و أما المعتبرون في سلوك معرفة النفس أمر الحياة فمن قال إن النفس الخ.

** قوله: «و هو عندنا بسيط غير مركب...» قد تقدّم الكلام فيه في الفصل الأول من الباب الثانى.

*** قوله: «عن كيفية حالها...» أى عن كيفية حال النفس. و قوله: «أوراحة البدن بها» أى بالنفس.

**** قوله: «على نسبة و فقيّة...» أى على نسبة اعتدالية فيها أحدية الجمع.

وأحوالها توجد نظائرها في العالم الأعلى على وجه أشرف وأعلى.
و أما قول من قال: إنها هو الإله فلعله أراد به الفناء في التوحيد الذي نقل
عن أكابر الصوفية، لا المعنى الذي ادّعاء الفراعنة و الملاحدة تعالى عما يقوله
الملحدون.

و أما من قال: إنه تعالى في كل شيء بحسبه، و يكون في شيء طبعاً، و في
شيء عقلاً فلسفت أصحح كلامه حذراً عن سوء الأدب، لكنني أقول: النفس
الإنسانية في شيء طبع، و في شيء حس، و في شيء خيال، و في شيء عقل،
فهى الجوهر العاقل المتخيل السميع البصير الشام الذائق اللامس الغاذى النامى
المولّد، و هى مع ذلك جوهر بسيط غير منقسم، جعلها الله مثالا له ذاتاً و صفة،
و خليفة له في هذا العالم. ثم في العالم الأعلى و جعل معرفتها سبباً لمعرفة
تعالى. فهذا ما تيسّر لنا في تأويل رموزهم و إظهار كنوزهم.

ثم إن في ما ذكره الشيخ في مناقضة كلامهم بعض مناقشات و أبحاث نريد
أن نشير إليها.

الأول في قوله: أما الذين تعلّقوا بالحركة فأوّل ما يلزمهم من المحال إنهم
نسبوا السكون إلى النفس، فإن كان تحريكها علّة للتحريك فلم يخل تسكينها
إما أن يصدر عنها و هى متحركة بحالها، فيكون نسبة تحريكها بذاتها إلى
التحريك و التسكين واحدة إلى أخرى.

فإننا نقول: التحريك البدنى الذي ينسب إلى تحريك النفس* ليس المراد به
هذا التحريك المكافى الإرادى الذي ينبعث من النفس بواسطة دواع خارجية،
و أمور لاحقة، و أسباب معدّة للحركة الإرادية من مكان إلى مكان جلباً للنفع
أو الملائم، و دفعاً للضرّ أو المولم، إنما المراد بذلك التحريك ما يقع به الحركات

* قوله: «ينسب إلى تحريك النفس...» الظاهر ينسب إلى تحريك النفس، و إن كانت النسخ التى
عندنا متفقة في التحريك، و كأن العبارة قد حرّفت، فتدبر.

الاستحالية الطبيعية التي يقع بها التغذية و التنمية و النضج و الإحالة و غيرها مما لا يخلو بدن الحيوان عنها لحظة، و هي حركة الحيوان و مقابلها سكون الموت عند انقطاع تعلق النفس عن البدن، ففاعلية النفس هذه الحركة اللازمة للحياة ذاتية*، و أما فاعليتها للحركات الإرادية فهي أمر عرضي بمشاركة الأسباب الخارجية، و نسبة هذه إلى تلك كنسبة الكتابة إلى تصوير الأعضاء، و كنسبة طبخ الطعام في القدر إلى هضم الغذاء في المعدة. و بالجملة هذا التحريك لازم لا ينقطع من النفس مادام البدن حياً، ولا ينتهي إلى تسكين مادامت النفس نفساً، و البدن بدنأ.

و الثاني في قوله: فقد عرفت بما سلف أنه لا متحرك إلا من محرك، و أنه ليس شيء متحركاً من ذاته.

أقول: حق أن يكون كل متحرك يحتاج إلى محرك غيره، لكن قد مرَّ أن كل ما يتحرك في مقولة من المقولات الأربع العرضية يحتاج إلى محرك يفيدها الحركة، و كل ما يتحرك في مقولة الجوهر كالطبيعة المتجددة الوجود فيحتاج إلى جاعل يجعلها متحركاً و قد مرَّ الفرق بين عوارض الوجود و عوارض الماهية، و كذا بين اختلاف الجهتين في الخارج كما في القوة و الفعل، و بين اختلافها بحسب التحليل الذهني كما في الوجود و الماهية، و الحركة فيما يتحرك لذاته هي نحو وجوده، و المحتاج في الوجود إلى الجاعل يحتاج إلى جاعل يفيد ذاته لا إلى جاعل يصفه بالوجود؛ إذا لوجود ليس و صفأ زائداً على الماهية خارجاً بل ذهنأ، و على أي الوجهين فحاجة كل متحرك إلى محرك غيره ثابت، و كذا انتهاء المتحركات إلى محرك غير متحرك.

الثالث أن قوله: هذه الحركة لا يخلو إما أن تكون مكانية أو كمية أو كيفية

* قوله: «اللازمة للحياة ذاتية» قد حرّفت الحياة بالحيوانية في الطبعة الأولى، و الصواب: «فاعلية النفس لهذه الحركة اللازمة للحياة ذاتية».

أو غير ذلك إلى آخره؛

مدفوع: بأن هذه الحركة خارجة عن الأقسام المذكورة لأنها حركة جوهرية اشتدادية، ولم يقم برهان في نفس الاشتداد الجوهري، وما ذكره الشيخ في إبطاله قد مرّ بيان ضعفه ووهنه.

الرابع أن قوله: وأما الحركة على سبيل الاستحالة فلما أن تكون حركة في كونها نفساً فيكون إذا تحركت لا تكون نفساً. وإما حركة في عرض من الأعراض فأول ذلك أن لا يكون تحركها من نحو تحريكها إلى آخره.

أقول فيه: إن الشيخ قد خلط في كل موضع أراد إبطال الاستحالة في الجوهر بين الوجود والماهية، وجعل الحركة الكونية عبارة عن خروج الشيء في كل آن إلى ماهية أخرى بالفعل، وليس الأمر كذلك؟ فإنّ الأشد والأضعف وإن كانا متباينين في النوعية لكن تباينهما بالماهية عند ما كان الوجود حاصلًا لهما بالفعل، وأما عند الحركة الاشتدادية فللكل وجود واحد شخصي زماني له ماهية واحدة لها في كل آن مفروض حدّ من الوجود بالقوة القريبة من الفعل كما مرّ بيانه، فالحركة في الأكوان الحيوانية مثلاً لا تستلزم إلا خروج المتحرك من كون حيواني إلى كون آخر حيواني، لا خروج الحيواني من الحيوانية إلى غيرها كالفلكيّة مثلاً، إذ كل ما يقبل الأشد والأضعف يجوز فيه الاشتداد والتضعيف، ومقولة الجوهر عندنا كمقولة الكيف في أنه يقبلهما، فجاز لبعض أنواعه المتعلقة بالمواد حركات الاستحالة الجوهرية. فكما أن الاشتداد لا يخرج السواد إلى غير السواد بل يخرج منه نوع إلى نوع آخر أو من شخص فقط إلى شخص آخر، إما بالقوة كما في أوساط الحركة أو بالفعل كما في انتهاء الحركة؛ فكذلك لا يخرج الجوهر إلى مقولة أخرى، ولا إلى جنس آخر غير ما كان إلا في حركات كثيرة يؤدي بالمتحرك إلى غير جنسه، كالسواد في تضعفه حتى يخرج من جنسه إلى غير جنسه، والإنسان في استكمالاته نفسه حتى يصير ملكاً من الملائكة؛ أو في إعوجا جاته وتنقصاته حتى يصير شيطاناً

أو بهيمة. ثم إنَّ نفسية النفس و إن كانت إضافة وجودية لها إلى البدن فلا يلزم من حركتها على الإطلاق لاكونها نفساً*.

و أما ما ذكر أن حركة النفس إذا كانت في عرض من الأعراض يلزم أن لا يكون تحريكها من نحو تحريكها، فلاحظ أن يقول: إنهم لم يدعوا إلا أن المحرك للشئ المنفعل القابل للحركة لا بدّ و أن يتحرك في ذاته، و ذلك لا يستلزم أن يكون حركة المتحرك من نحو حركة المحرك، ولم يدّعه أحد. و في كثير من الأشياء ألتقى يحرك شيئاً بأن يتحرك نرى الأمر على خلاف ما ذكره؛ كالتحريكات السماوية الصادرة من نفوسها في أجرامها وضعية، و هي تابعة لحركاتها النفسانية الإرادية؛ كما اعترف به الشيخ في التعليقات وغيرها، فأى محال يلزم في أن يكون تحريكات من النفس في البدن بالإحالة وغيرها؟ و هي تابعة لحركاتها الوجودية أو الإرادية.

الخامس أن قوله: ثم من المحال ما قالوه: من أن الشئ يجب أن يكون مبدءاً حتى يعلم ماوراءه، فإننا نعلم و ندرك بأنفسنا أشياء لسنا ببادئ لها إلخ. أقول فيه: أن المراد من المعلوم هو الصورة الحاضرة عند المدرك القائمة المحفوظة بحفظه إياها، ولا شك أن النفس مبدء فاعلى للصور الموجودة في قواها و مداركها، و أما الصور العقلية المدركة للنفس فإن النفس في الابتداء عند كونها عقلاً هيولانياً مبدء قابلى لها، و إذا صارت متصلة بالعقل الفعال كانت فاعلة حافظة إياها. و الشيخ قد ذكر في كتاب المبدء و المعاد في فصل ذكر فيه أن العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلى، أن القوة العقلية تجرد الصورة عن المادة فتكون خالقة و فاعلة للصور المعقولة و قابلة لها معاً، و قال في فصل آخر منه: إن القوة العقلية تعمل في المحسوس عملاً تجعله معقولاً.

* قوله: «لاكونها نفساً» «لاكونها» فاعل لقوله «فلا يلزم» أى فلا يلزم من حركتها على الإطلاق عدم كونها نفساً.

الباب السادس

في بيان تجرّد النفس الناطقة الإنسانية تجرّداً تامّاً عقلياً* و كيفية حدوثها و

* قوله: «في بيان تجرّد النفس الناطقة الإنسانية تجرّداً تامّاً عقلياً...» و أما تجرّدها غير التام الخيالي فيطلب من الفصل السادس من الطرف الثاني من المسلك الخامس (أى المرحلة العاشرة) في العقل و المعقول (ج ٣، ص ٥٣٢ من هذا الطبع).

و اعلم أنّ الله فُتّاح القلوب و مُتّاح الغيوب قد وُقِّفنا بَتّاليف عدّة كتب قيّمة و رسائل نفيسة بالعربية و الفارسية في معرفة النفس الناطقة الإنسانية و قد طبع أكثرها عدة مرّات:

١ - منها «الحجيج البالغة على تجرّد النفس الناطقة» بالعربيّة.

٢ - و منها «عيون مسائل النفس» و شرحها المسمّى بـ «شرح العيون في شرح العيون» بالعربية أيضاً.

٣ - و منها «دروس معرفت نفس» بالفارسيّة بلغ إلى أكثر من مائة و خمسين درساً.

٤ - و منها «كنجينة گوهر روان» بالفارسية أيضاً.

٥ - و منها «انسان و قرآن» بالفارسيّة أيضاً.

٦ - و منها «انسان كامل از دیدگاه نهج البلاغه» بالفارسية أيضاً.

٧ - و منها «انسان در عرف عرفان» بالفارسية أيضاً.

٨ - و منها كتاب «اتحاد عاقل بمعقول» بالفارسيّة.

فيه فصول:

فصل (١)

في أن النفس الناطقة ليست بجسم* ولا مقدار ولا منطبعة في مقدار وفيه حجج: الأولى أن لها أن تدرك الكلّيات والطبائع الكلّية من حيث عمومها وكلّيتها، والكلّي بما هو كلّي أي طبيعة عامة لا يمكن أن يحلّ جسمًا، ولا أن ينطبع في طرف منقسم أو غير منقسم منه، أما أنه لا يمكن أن يوجد في طرف غير منقسم منه فلأن النقطة يمتنع أن تكون محلاً لصورة عقلية**، فلانها

٩ - و منها رسالة «صد كلمه در معرفت نفس» بالفارسية.

١٠ - و منها «رسالة في لقاء الله تعالى شأنه» بالعربية وقد طبعت مع سبع رسائل أخرى كل واحدة منها بالعربية. وكذلك لنا رسائل و مقالات أخرى في معرفة النفس، لعلها تذكر في أثناء التعليقات الآتية.

* قوله: «فصل في أن النفس الناطقة ليست بجسم...» راجع المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط حيدر آباد هند، ج ٢، ص ٣٢٥). قوله:

«الأولى أن لها أن تدرك الكلّيات...» هذه الحجّة هي البرهان الأول من نفس الشفاء في تجرّد النفس الناطقة؛ راجع أوّل الفصل الثانی من المقالة الخامسة من الفن السادس من الشفاء (ص ٢٨٨ من نفس الشفاء بتصحيحنا وتحقيقنا وتعليقاتنا عليه).

** قوله: فلأن النقطة يمتنع أن تكون محلاً لصورة عقلية...» عبارة الفخر الرازي في المباحث المشرقية هكذا: «فالمتحد في إبطال هذا القسم أن نقول: النقطة بما لا يعقل حصول المزاج لها حتى يختلف حال استعدادها في القابلية و عدم القابلية، بل إن كانت قابلة للصّور العقلية وجب أن يكون ذلك القبول حاصلًا لها أبدًا، فلو كان القبول حاصلًا أبدًا لكان القبول حاصلًا أبدًا لما علمت أن المبادئ المفارقة عامّة الفيض فلا يتخصّص فيضها إلا باختلاف القوابل، فلو كان القابل تامًّا الاستعداد لكان القبول واجب الحصول، ولو كان كذلك لكان جميع الأجسام ذوات النقط

لا تخلو إما أن يكون لها تميّز عن الشيء الذي هي نهايته أو لا يكون؛ فإن لم يكن امتنع حصول الصورة المعقولة فيها دون المحل الذي هي طرفه، بل كما أن النقطة طرف ذاتي له فكذلك أنما يجوز أن يحلّ فيها طرف شيء حال في ذلك المقدار، و يكون كما أن الحال يتقدّر بذلك المقدار بالعرض؛ فكذلك تناهيه بطرفه بتناهي المحل بها بالعرض، وإن كان لها تميّز عن ذلك المقدار في الوجود فهو محال وإلا لكانت النقطة منقسمة كما بيّن في موضعه.

و اعترض هاهنا بأن عدم التميز في النقطة عن المحل وإن كان مسلماً لكن لا نسلم أنه لا تحلّ فيها إلا نهاية ما يحلّ في ذلك المقدار، فإن ما ذكرتم منقوض بالألوان والأضواء الحاصلة في السطوح دون الأعماق، وكذا حال المماسّة والملاقاة.

والجواب أن السطح له اعتباران اعتبار أنه نهاية للجسم، واعتبار أنه مقدار منقسم في جهتين، فقبوله الألوان والأضواء وغيرها من جهة أنه عبارة عن امتداد الجسم، لا من جهة أنه نهاية له.

و أيضاً لا يحدّ في قابلية الشيء أن يكون للقابل استعداد خاص أو مزاج حتى يقبل كيفية أو صفة، وليس للنهائية بما هي نهاية اختلاف قوة أو حالة استعدادية في القابلية، فلو كان للنقطة مثلاً إمكان أن تقبل صورة عقلية لكانت دائمة القبول لها لعدم تجدد جالّة فيها فرضاً، فكان المقبول حاصلًا فيها أبداً؛ إذا المبدء دائم الفيض فلا يتراخى فيضه إلا لعدم صلوح القابل، والمفروض أن الصلوح والاستعداد حاصل لها من حيث ذاتها، فلزم من ذلك أن يكون جميع

تكون عاقلة، فوجب أن يبقى البدن بعد موته عاقلاً للمعقولات لبقاء محلّ الصّور العقليّة على استعدادها التام، ولما لم يكن كذلك بطل هذا القسم» (المباحث المشرقية، ط دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، ج ٢، ص ٢٦٠).

* قوله: «للقابل استعداد خاص» كما في البسائط النصرية. وقوله: «أو مزاج» كما في المركّبات.

الأجسام ذوات النقطة عاقلة؟ ووجب أن يكون العاقل* عند موته عاقلاً لوجود قابل العاقلية فيه؟ فالتالي باطل، فالمقدم كذلك. و أما أنه يمتنع أن تحل الصورة المعقولة من الجسم شيئاً منقسماً، فهو أن كل مقدار منقسم أبداً والحال في المنقسم منقسم فيلزم أن تكون الصورة العقلية منقسمة أبداً لا يقف إلى حد ينتهي القسمة إليه و ذلك محال بوجوه:

أحدها إنها لو انقسمت لكان انقسامها إلى جزئين متشابهين أو جزئين مختلفين والأول محال.

أما أولاً فلأن كل واحد من الجزئين يجب أن يكون مخالفاً بوجه لكه لا متناع كون الكل مساوياً لجزئه من جميع الوجوه، و تلك المخالفة ليست بحسب الحقيقة و لوازمها وإلا لم يكن الانقسام إلى جزئين متشابهين؛ فإذا المخالفة بشيء من العوارض المادية مثل المقدار و الشكل؛ فلا تكون الصورة المعقولة مجردة هذا خلف.

و أما ثانياً فلأن ذلك الانقسام إما أن يكون شرطاً لكون الصورة معقولة أو لا يكون؛ فعلى الأول وجب أن يكون الجزآن متخالفين للكل لوجوب مباينة الكل للجزء.

و أيضاً فقبل ورود القسمة وجب أن لا تكون معقولة لفقدان الشرط. و أيضاً الشيء الذي هذا حاله يجب أن يكون منقسماً، و ليس كل معقول كذلك؛ و إن لم يكن ذلك الانقسام شرطاً فيكون تلك الصورة العقلية عند فرض الانقسام مغشاة بعوارض غريبة من جمع و تفريق، و يكون في أقل من

* قوله: «و وجب أن يكون العاقل...» يعنى بالعاقل هنا الجسم ذا النقطة، لأن النقطة على ذلك الفرض عاقلة، فإذا مات الجسم العاقل وجب أن يكون عاقلاً أيضاً لملاك قابل العاقلية فيه و هو النقطة، و لو كان كذلك لكان جميع الأجسام ذوات النقط تكون عاقلة إلى آخر ما نقلنا عن الفخر في التعليقة المتقدمة آنفاً.

ذلك المحل كفاية لماهية تلك الصورة لأنَّ جزء تلك الماهية مساوية لكلها في الماهية، و محلُّ الجزء جزء المحلِّ فيكون كلُّ الصورة ممكن الحلول في بعض محلها، فيكون حلولها في ذلك المحل عارضاً غريباً. و الكلام في الصورة المجردة هذا خلف.

فإن قلت: أليست الصورة العقلية قد تنقسم إلى أقسام متشابهة بإضافة زوائد كَلِيَّة مثل المعنى الجنسي كالحَيوان فإنه ينقسم إلى حصص لحصّة الإنسان و حصّة الفرس منه، والحصتان غير مختلفتين بالماهية؛ فإنَّ حيوانية الفرس بشرط التجريد عن الصّهالية مساوية لحيوانية الإنسان بشرط التجريد عن الناطقية في النوع و الحقيقة؛ فقد وقع انقسام الكلّي إلى أقسام متشابهة مع أنَّ تلك الأجزاء ليست ذوات المقادير والأشكال الجزئية. فيقال: هذا غير ذلك؟ و هذا جايـز لأنّه بإلحاق كلّي بكلّي، بل هذا تركيب و ذاك تجزئة؛ مثلاً إلحاق الناطق بالحيوان الَّذي هو حصّة الإنسان يجعله مخالفاً للحيوان الَّذي هو حصّة الفرس، و قسمة الكلِّ إلى الجزء يوجب مساواتهما، فلو كان أجزاء الصورة العقلية كأفرادها و جزئياتها لزم أن يكون كَلِيَّة تلك الصورة مخالفة لكلِّ واحد من أجزائها فلم تكن القسمة مقدارية و المفروض أنها مقدارية هذا خلف. و بالجملة فانقسام الحيوان إلى الإنسان و الفرس و غيرهما قسمة الكلّي إلى الجزئيات، و هي عبارة عن ضمّ قيود متخالفة إلى المقسم، و القسمة المفروضة في الصورة العقلية قسمة الكل إلى الأجزاء و بينهما فرق ظاهر. و أما أنه يمتنع انقسام** هذه الصورة إلى جزئين مختلفين فذلك لأنها لو انقسمت إلى أجزاء

* قوله: «فيقال هذا غير ذلك...» جواب لقوله: فإن قلت أليست الصورة العقلية إلخ. و قوله:

«مثل إلحاق الناطق...» عبارة الفخر الرازي في المباحث الشرقية هكذا: مثلاً إلحاق الناطق

بالحيوان هو حصّة الانسان و يكون الإنسان الحاصل من اجتماعهما مخالفاً لهما.

** قوله: «و أما أنه يمتنع انقسام...» بيان للشق الثاني في قوله «لكن انقسامها إلى جزئين

مختلفة المعاني لكانت تلك الأجزاء لامحالة هي الأجناس والفصول*، لكن الأجزاء المفروضة في الصورة العقلية بحسب الأجزاء التي يمكن فرضها في الجسم غير متناهية فيلزم أن تكون تلك الأجزاء المقومة التي هي الأجناس و الفصول لتلك الصورة غير متناهية و هو محال.

و أيضاً فلأن كل كثرة فإن الواحد و المتناهي فيها موجود، فلو كان هناك أجزاء غير متناهية لكان لكل واحد منها ماهية بسيطة، فلا يكون ذلك الجزء البسيط ممكن الانقسام إلى جزئين مختلفي الماهية.

و أيضاً فبتقدير أن تكون تلك الصورة مركبة من مقومات غير متناهية و لكل واحد منها محل من الجسم غير ما حله الآخر فيلزم أن يكون للجسم أجزاء غير متناهية بالفعل و ذلك أيضاً محال.

و أيضاً إذا فرضنا قسمة فوق الفصل في جانب و الجنس في جانب، ثم إذا فرضنا القسمة على نحو آخر فلا يخلو إما أن يقع في كل جانب نصف فصل و نصف جنس فيكون ذلك انقساماً إلى جزئين متشابهين و قد مرّ إبطاله، أو يوجب انتقال الجنس و الفصل إلى القسمين المفروضين ثانياً فيلزم أن يكون مجرد الفرض يوجب تغيير مكان أجزاء الصورة العقلية، و يكون محالها و مواضعها بحسب إرادات المرئدين و فرض الفارضين.

متشابهين أو جزئين مختلفين»، فساق العبارة هكذا: الأول محال أي الانقسام إلى جزئين متشابهين محال أما أولاً الخ، و الثاني محال أي الانقسام إلى جزئين مختلفين محال فذلك لأنها الخ.

* قوله: «لكانت تلك الأجزاء لامحالة هي الأجناس و الفصول...» قال في الأمور العامة: لأن أجزاء الشيء إذا لم تكن أجزاء مقدارية كانت أجزاء معنوية لصورة ذاته لكان معنى تلك الصورة متقوماً بمعاني مختلفة، و معنى القات لا يمكن أن ينقسم إلا على هذا الوجه بأن يكون من أجناس و فصول، انتهى.

الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية* أن نقول: لكل شيء حقيقة هو بها هو، و تلك الحقيقة لامحالة واحدة و هي غير قابلة للقسمة أصلاً، فإنَّ القابلة للقسمة يجب أن تبقى مع القسمة، و العشرة من حيث إنها عشرة لا تبقى مع الانقسام؛ فإنَّ الخمسة ليست جزءاً للعشرة بما هي نوع من الأنواع العددية بل هي جزء من كثرة الوحدات، وليس للعشرة بما هي حقيقة واحدة جزء، فإذا انقسمت العشرة و حَصَلَت الخمستان فهما جزآن للعشرة بما هي كثيرة لاجباها واحدة، و الكثرة فيها بالنسبة إلى المعداد لا بالنسبة إلى نفسها، فإنَّ العشرة من الناس كثرة للواحد من الناس و وحدة لنفسها فلها صورة واحدة غير قابلة للقسمة، إذا ثبت ذلك فنقول: العلم المتعلق** بهذه الماهيات المجردة إن كان حالاً في محل منقسم يلزم من انقسام محله انقسامه، و من انقسامه انقسام ما هو صورته لكنَّ المعلوم غير منقسم أو مأخوذ بما هو غير منقسم هذا خلف.

* قوله: «الوجه الثاني في امتناع القسمة على الصورة العقلية...» قال في الأمور العامة وإن كان جنس آخر و فصل آخر فحدث للشئ جنس و فصل لم يكونا أولاً، و أجزاء قوام الشئ ينتج أن يكون حصولها بعد ذلك الشئ، بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية ولو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لاهدئة لها، و المقدارية غير واقفة عند حد، فيلزم أن يكون لشئ واحد أجناس و فصول بلانهاية هذا محال؛ ثم كيف يجوز أن تكون صورة هذا الجانب مختصة بأنها جنس، و صورة ذلك الجانب بأنها فصل، و إن كان هذا لاختصاص يحدث بتوهم القسمة، فالتوهم أوجب تغير صورة الشئ و حقيقته و هذا محال، انتهى.

وإن شئت فراجع في البحث عن المقام الإشراق الثالث من الشاهد الرابع من الشواهد الربوبية للمصنف حيث يقول: بحث و تحصيل، أو لعلك تقول حسبما وجدت في الشفاء و غيره أن الكثير من حيث هو كثير موجود، ولا شيء من الكثير من حيث هو كثير بواحد، فينتج فليس كل موجود بواحد، فإذا الوحدة مفاترة للوجود الخ، فراجع.

** قوله: «فنقول العلم المتعلق...» هذا نتيجة الوجه الثاني.

أقول: هذا تقرير هذا البرهان* على الوجهين المذكورين في كتب القوم، و عندهم إنه من أقوى البراهين الدالة على تجرّد النفوس المدركة للمعاني الكلّية، و هى جميع النفوس البشرية، و قد سبق منا أن التجرد العقلى غير حاصل لجميع النفوس البشرية**، و عندى أن هذا البرهان غير جارٍ فى كلّ نفس بل أنما يدل على تجرّد العاقلة للصورة الّتى هى معقولة بالفعل فى نفس الأمر، سواء كانت بحسب ذاتها المقتضية للتجرّد أو بحسب تجريد مجرد و نزع منزّع ينزّع معقولها من محسوسها، و تلك النفس هى الّتى خرجت من حدّ العقل

* قوله: «أقول هذا تقرير هذا البرهان...» أقول: الحقّ أن إirاده - قدّس سرّه - على القوم غير وارد، و ذلك لأنّ دليلهم المذكور وأمثاله غير جارية على النفوس الإنسانيّة مطلقاً، بل على الناطقة البالغة منها المدركة تلك الطبايع الكلّية و المعاني المرسلّة المطلقة. فإن قلت: إنهم قائلون بأن النفوس الإنسانيّة مجردة حدوداً فجميع أدلّة تجرّدها جارية عليها فى جميع أحوالها حتى حال حدوثها؛ قلت: صدق جميعها على جميع أحوالها ممنوع، و ذلك لأن برهانهم القائم بأن كلّ مجرد قائم بذاته فهو عقل و عاقل و معقول شامل عليها فى جميع أحوالها حتى حال حدوثها بلا ريب، إلا إن كونها عقلاً له مراتب كما أن الملائكة أى القوى لها مراتب، ففى حال حدوث النفس لها شعورٌ ما بذاتها ثمّ تصير بالكسب عقلاً قوياً فيدرك غيرها ثمّ تصير أقوى فيكون إدراكها أقوى و هكذا، فأدلّة التجرّد بعضها صادقة عليها فى جميع أحوالها كالبرهان المذكور، و بعضها صادقة عليها بحسب مراتبها، نعم يرد عليهم إيراد لا يحصى لهم عنه و هو أنهم يتكروّن اتحاد العاقل بمقولاته المكتبة، فيقال لهم إذا كانت الصورة المعقولة خارجة عن صقع النفس عارضة عليها فكيف تصير بها قويّة عاقلة مدركة لتلك الحقائق المرسلّة؟!، وقد استوفينا الكلام فى ذلك فى دروس اتحاد العاقل بالمعقول، فراجع.

** قوله: «و قد سبق منا أن التجرّد العقلى غير حاصل لجميع النفوس البشرية» كما ترى كثيراً من النفوس لا يعقلون بل هم فى مرتبة الخيال. وقوله: «و عندى أن هذا البرهان غير جارٍ فى كلّ نفس...» سيأتى الكلام فيه فى الحجّة الثالثة أيضاً، و كذا فى الفصل الرابع من الباب التاسع أيضاً.

بالقوة و العقل الاستعدادى إلى حدالعقل بالفعل، و المعقول بالفعل، و هذا العقل يوجد فى بعض أفراد الناس دون الجميع، و ذلك لأنّ الذى يدركه أكثر الناس من الطبائع الكلّية وجودها فى أذهانهم يجرى مجرى وجود الكلّيات الطبيعية فى الخارج فى جزئياتها المادية كالحیوان بما هو حیوان، فإنّ ماهيته موجودة فى الخارج بعين وجود الأشخاص، و لها اعتبار لا يكون بذلك الاعتبار متخصصاً بمكان معيّن و وضع خاص، ولا أيضاً من حيث ماهيته المشتركة بمقابل للقسمّة المقدارية الجزئية، و كذلك إذا وجدت ماهيته فى ذهن أكثر الناس فإنها توجد تلك الماهية بعين وجود صورة متخيلة، لكن للذهن أن يعتبرها بوجود من الاعتبار، فهى من حيث كونها صورة شخصية موجودة فى قوة إدراكية جزئية تكون جزئية متخيلة، و من حيث اعتبارها بماهى هى، أى بماهى حیوان بلا اشتراط قيد آخر لاتكون متخيلة و لامحسوسة ولا معقولة أيضاً، لأنها بهذا الاعتبار أمر مبهم الوجود و إن كانت موجودة فى الواقع بوجود ما تحدّيه من الصورة، و من حيث اعتبارها مشتركة بين كثيرين تكون معقولة مجردة. فحينئذ نقول: إنّ الحاصل فى الذهن من طبيعة الحيوان ليس بالفعل صورة مجردة وجودها فى نفسها وجود تجرّدى كوجود المفارقات حتى يلزم أن يكون محلّها أيضاً مجرداً، بل الموجود منها فى الذهن شيء له اعتبارات يكون بحسب بعضها جزئياً و بحسب بعضها كلياً و بحسب بعضها مطلقاً، و كذلك الصورة الخارجية من تلك الماهية. و نحن لا نسلّم أنّ كلّ واحد من أفراد الناس يمكنه ملاحظة هذه الاعتبارات، أو يمكن لنفسه أن يتصور أمراً ذهنياً من الجهة التى هو بها كلّى مشترك بين كثيرين، مجرد عن الخصوصيات والقيود الجزئية. و كذلك نقول إيراداً على الوجه الثانى: لانسلّم أنّ لكلّ شيء وحدة تقابل الانقسام من كلّ جهة حتى يلزم أن يكون صورتها أيضاً كذلك، فإنّ كثيراً من الأشياء وحدتها بالفعل عين قبول القسمّة بالفعل كالعدد، أو عين قبول القسمّة بالقوة كالأجسام و المقادير، فإنّ العشرة و إن كانت حقيقة واحدة لكن تلك

الوحدة عين كثرة الآحاد التي يتألف منها العشرة، وهذه الكثرة غير مقابلة لها وإغا يقابلها كثرة أخرى هي كثرة العشرة أعني العشرات تقابل وحدة العشرة ألتي هي عين كثرة الأجزاء أي الأعشار؛ فوحدة العشرة مع كونها تقابل كثرة العشرة هي عين كثرة الأعشار، وكذا وحدة الخمسة هي عين كثرة الأخماس، وقد مرَّ أن العدد من الأشياء الضعيفة الوجود لكونه ضعيف الوحدة أيضاً حيث إن وحدته عين الكثرة.

وكذلك الأجسام والمقادير و سائر المتصلات وحدتها عين قبول الكثرة الوهمية أو الخارجية؛ لأنَّ وحدتها نفس متصلتها و ممتدَّيتها و امتدادها عبارة عن قبولها الكثرة المقدارية قوة أو فعلاً، فأئى يوجد في مثل هذه الأشياء نحو من الوحدة ألتي لا تتضمن اعتبارها اعتبار الكثرة بوجه من الوجوه. نعم حيثية وحدتها تغاير حيثية الكثرة ألتي تقابل تلك الوحدة، ولا تغاير حيثية الكثرة ألتي تتضمنها تلك الوحدة. فافهم هذا المعنى فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء* حيث أراد أن يستدل على مغايرة الوحدة للوجود فقال: إنَّ الكثير من حيث هو كثير موجود، و الكثير من حيث هو كثير ليس بواحد، و قد مرَّ ما فيه من القول.

و لهم في هذا المسلك وجه آخر** و هو أن نفرض الكلام في الأمور ألتي

* قوله: «فإنه قد ذهل عنه كثير من العلماء حتى الشيخ في الشفاء...» قد تقدّم الكلام في ذلك في آخر الفصل الأول من المرحلة الخامسة حيث قال: «إنارة: و لعلك تقول حسبما وجدت في كتب الفن كالشفاء وغيره أن الوحدة مغايرة للوجود...» (ج ١، ص ١٣٢ من الطبع الأول الرُّحلى؛ و ص ١٢٥ من المجلد الثاني من هذا الطبع بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه).

** قوله: «و لهم في هذا المسلك وجه آخر...» هذا الوجه هو الوجه الثالث في المباحث الفخرية - أعني المباحث الشرقية للفخر الرازي (ط حيدرآباد هند، ج ٢، ص ٣٥٠، ط بيروت ج ٢، ص ٣٦٤)، و كلاهما تقرير كلام الشيخ في نفس الشفاء (الفصل الثاني من المقالة الخامسة في إنبات أن

يستحيل عليها القسمة عقلاً مثل الباري سبحانه والوحدة. وأيضاً مثل البسائط التي يتألف منها المركبات فإن الحقائق إذا كانت مركبة فلا بد فيها من البسائط؛ ضرورة أن كل كثرة فالواحد فيها موجود، وحينئذ يقال: العلم المتعلق بها إن انقسم فإما أن يكون كل واحد من أجزائه علماً أولاً يكون؛ فإن لم يكن أجزاؤه علوماً لم يكن العلم هو مجموع تلك الأجزاء بل الحياة الحاصلة عند اجتماع تلك الأجزاء فكلما في تلك الحياة وهو أنها لو انقسمت لكان لها أجزاء، فإن كان أجزاء العلم علوماً فلها متعلق فلا يخلو إما أن يكون متعلق كل واحد من تلك الأجزاء كل ذلك المعلوم أو أجزائه؛ فإن كان كله لزم أن يكون جزء الشيء مساوياً لكليه من جميع الوجوه وذلك محال؛ وإن كان بعض ذلك المعلوم فقد يتنا أن هذه الحقائق لا بعض لها ولا جزء، قالوا: هذا الوجه أحسن الوجوه المذكورة.

أقول: لانسلم أن كل واحدة من النفوس البشرية أمكنها أن يتصور حقيقة هذه البسائط، وأكثر الناس أنما يرتسم في أذهانهم إذا حاولوا إدراك هذه الأمور أشباح خيالية، وحكايات متقدرة، وأتى لهم معرفة الباري جلّ ذكره، والجواهر البسيطة العقلية. نعم الحجة المذكورة أصح البراهين على تجرد النفوس العارفة بالله والصور المفارقة، وتلك النفوس قليلة العدد جداً، وأما سائر النفوس فهي مجردة عن الأجسام الطبيعية لاعتن الصور الخيالية. وأما اعتراضات بعض المتأخرين* على هذه الحجة فهي مدفوعة.

قوام النفس الناطقة غير منطبع في مادة جسمانية، ط ١ من الرحلى، ص ٣٤٩، ونفس الشفاء بتصحينا وتحققنا وتعلقاتنا عليه، ص ٢٩٣: «وأيضاً ليس كل معقول يمكن أن ينقسم إلى معقولات أبسط منه...».

* قوله: «وأما اعتراضات بعض المتأخرين...» ذلك البعض هو الفخر الرازي في المباحث المشرقة (ط حيدرآباد هند، ج ٢، ص ٣٥٠).

منها أن النقطة حلت من الجسم شيئاً منقسماً أو غير منقسم فعلى الأول لازم حلول غير منقسم في منقسم، و على الثانى يلزم الجزء الذى لا يتجزى. و منها النقض بالوحدة فإنها مع كونها من أبعد الأشياء من طباع الكثرة حالة في الجسم. و منها النقض بالإضافة فإن الأبوة مع أنها غير قابلة للانقسام حالة في الأب.

ومنها أن القوة الوهمية قوة جسمانية، و العداوة التى تدركها أمر غير منقسم لا متنازع ورود القسمة على هذه العداوة؛ إذ لانصف لها ولا ربع، و كذا الصداقة و غيرها.

أقول: أما اندفاع الأول فالتحقيق أن النقطة غير قائمة بنفس ذات الجسم بما هى ذات منقسمة بل قيامها للجسم باعتبار تنهاى امتداده و انقطاعه، فمحلها الجسم من حيث اتصافه بالتنهاى، و لهذا قيل الأطراف عدمية لأن محلها من حيث إنه محلها مشتمل على معنى عدمى و هو النفاذ و الانقطاع، بخلاف العلم فإنه كمال للذات الموصوفة به.

و أما اندفاع النقض بالوحدة فقد علمت مراراً أن وحدة الجسم تقبل الانقسام لأنها نفس اتصاله و امتداده، و كذا وجوده فإنه عين جسميته، و العجب أن وحدة الجسم تنقسم بعين انقسام الجسم بالذات لا بالعرض كسائر العوارض التى تنقسم بانقسام المحل بالعرض لا بالذات كالسواد مثلاً، لأن وحدة الجسم نفس وجوده و عين هويته الشخصية.

و أما اندفاع الثالث فالإضافات لا نسلم أن جميعها غير منقسمة بالتبع بل التى تعرض الأجسام على ضربين: منها ما يعرض للجسم بما هو جسم كالمحاذاة و المماسّة و غيرها فهى منقسمة بانقسام المحل، فإن محاذات نصف الجسم نصف محاذاة كل الجسم، و محاذاة رבעه ربع محاذات كله. و منها ما يعرض للجسم لامن حيث جسميته بل من حيث معنى آخر تنضاف إليه فهى

لا يلزم أن تكون منقسمة بانقسام محلّه كأبوة زيد مثلاً، فإنها غير عارضة له من حيث جسميته و مقداريته بل من جهة أخرى كقوة فاعلية نفسانية مقتضية للتوليد.

و أما اندفاع الرابع فقد سبق أن القوة الوهمية مجردة عن المادة لاعتراضها وإضافتها وكذلك حكم مدرّكاتها.

الحجة الثانية و هي التي عول عليها الشيخ* في كتاب المباحثات و اعتقد

* قوله: «الحجة الثانية و هي التي عول عليها الشيخ...» أقول: عبارات هذه الحجة كغيرها منقولة من المباحث المشرقة للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٣٥٢) حتى قال في أولها: الدليل الثاني و هو دليل عول الشيخ عليه في كتاب المباحثات و زعم أن أجل ما عنده في هذا الباب هذا الدليل، ثم إن تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليه و الشيخ أجاب عنها، إلا أن الأسئلة و الأجوبة كانت متفرقة و إنما رتبناها و أوردنا على الترتيب الجيد، انتهى ما أوردنا من نقل كلام الفخر.

ثم إني أرى أن عبارات المجهب كمبارات السائل ليست من قلم الشيخ، بل إن أحداً من تلامذته حرّر ما دار بين الشيخ و بينهم حول هذه الحجة، و كأنما لذلك عبر بالمجهب لابل الشيخ، كيف لا و أنت ترى أن بعض الأجوبة بمعزل عن التحقيق جداً، و بعضها مما يرى في المباحثات متفرقة.

ثم إن تقرير الحجة ليس على ما ينبغي، و قوله كل جسم و جسماني غير قائم بذاته إلا أن يفسر بقرينة قوله فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بنفسه على وجه صحيح موافق للحجة، فالأصح ما في المباحثات حيث قال (ط هند، ص ١٣٣): من شأننا أن نعقل أنفسنا سواء كان طبعاً أو كسباً، فبعض الأشياء يعقل ذاته و جوهره، و ما يعقل شيئاً فحقيقة ذلك الشيء حاصلة له، فحقائق ذواتنا حاصلة لها (لنا - نسخة) و ليس مرتين فإن حقيقة الشيء مرة واحدة، و ليست نفس الوجود، فهذا لكل شيء و ليس كل شيء يعقل ذاته، فهذا لذاته ليست لغيره، و نحن نعقل جوهرنا، فجوهرنا ماهية لذاته ليست لغيره، فهذا إذن هو أن حقائق جوهرنا الأصلية ليست لغيرها، و هذا معنى قولهم كل ما يرجع على ذاته فهو عقل، أي تكون ماهية ذاته التي بها هي

أنها أجلُّ ما عنده في هذا الباب. ثم إنَّ تلامذته أكثروا من الاعتراضات عليها، والشيخ أجاب عنها و تلك الأسئلة و الأجوبة رأيتها متفرقة في مجموعة مشتملة على مراسلات وقعت بين الشيخ و تلامذته، فنورد هاهنا على الترتيب مع زوائد سانحة لنا في الإتمام. فالهجة أنا يمكننا أن نعقل ذواتنا، و كل من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات فإذا لنا ماهية ذاتنا فلا يخلو إما أن يكون تعقلنا لذاتنا لأنَّ صورة أخرى مساوية لذاتنا حصلت في ذاتنا، و إما أن تكون نفس ذاتنا حاضرة لذاتنا، و الأول محال لأنه جمع بين المثليين فتعين الثاني؛ فكل ما ذاته حاصلة لذاته كان قائماً بذاته، فإذا النفس جوهر قائم بذاته، و كل جسم و جسماني غير قائم بذاته فالنفس جوهر غير جسماني.

قال السائل: إنا لانسلم أن إدراكنا لذاتنا يقتضى أن تكون حقيقة ذاتنا حاصلة لنا، لم لا يجوز أن يكون هو أثراً ما حصل لنا من ذاتنا فلا يكون ذلك

بالفعل لذاته ليست لغيره، و نحن نعقل جوهرنا فجوهرنا ماهيته لذاته ليست لغيره. ليس يجوز أن يكون أصل حقيقتنا له بالقياس إلى نفسه أنه موجود الوجود الذي له ثمَّ له بالقياس إلى نفسه أنه معقول بزيادة أمر على أنه موجود الوجود الذي له على أنهما اثنان، فإنَّ حقيقته لا يعرض لها مرةً نسيء و مرةً ليس ذلك الشيء، و هي واحدة في وقت واحد، فليس لكونها معقولة زيادة شرط على كونها موجودة وجودها الذي لها، بل زيادة شرط على الوجود مطلقاً، و هو أن وجود ماهيتها التي بها هي معقولة حاصلة لها في نفسها ليس لغيرها، و هذا أجلُّ ما أعرفه في هذا الباب و يحتاج إلى تصور، فإنَّ الأمور التصديقية قد يخر عنها فقدان التصوّر، و إذ فكّنت النفس من التصوّر سارع إليها التصديق - انتهى كلامه في المباحثات؛ و لا يخفى عليك أن في كلماته السامية إشارات إلى لطائف علمية في المقام، والله سبحانه ولى التوفيق.

* قوله: «فالهجة أنا يمكننا أن نعقل ذواتنا...» اعلم أن المجرّد يعقل ذاته، ولم يلزم من بيان ذلك لزوم عكسه و هو أن كل ما يعقل ذاته فهو مجرد، لأنَّ الكلية الموجبة لاتتمكس كلية موجبة؛ فبين هذه الأصول ذلك و هو أن كل ما يدرك ذاته فماهيته له، و كل ما ماهيته له فهو مجرد.

هو حقيقة ذاتنا؟ فعلى هذا يكون لنا حقيقة يحصل منها أثر فينا فنشعر بذلك الأثر، فلا يكون ذلك الأثر هو الحقيقة، فلا يكون قد حصل لنا ذاتنا مرتين.

قال المجيب: قد سبق أن الإدراك ليس إلا بثبوت حقيقة الشيء فقلوه: إنه يحصل لنا أثر منه فنشعر بذلك الأثر إما أن يجعل الشعور نفس الأثر أو أمراً مغايراً لذلك الأثر تابعاً له، فإن كان نفس ذلك الأثر فقلوه فنشعر بذلك الأثر لامتني له بل هو مرادف لقلوه يحصل لنا أثر، وإن كان الشعور تبعه* فإما أن يكون ذلك الشعور هو حصول ماهية الشيء أو حصول ماهية غيره؛ فإن كان غيره فيكون الشعور هو تحصيل ما ليس ماهية الشيء ومعناه، وإن كان هو هو فيكون ماهية الذات تحتاج في أن يحصل لها ماهية الذات إلى ذلك الأثر، فيكون ماهية الذات غير موجودة إلى أن حصلها ذلك الأثر، فلا يكون تلك الماهية متأثرة بل متكوّنة هذا خلف. وإن كانت ماهية الذات لنا بحال أخرى من التجريد والتجديد أو نزع بعض ما يقارنها من العوارض فيكون المعقول هو ذلك المتجدد المتجرد، وكلامنا فيما إذا كان المعقول هو جوهر نفسنا الثابت في الحالين.

قال السائل: سلّمنا أننا نعقل ذاتنا ولكن لم قلتم بأن من عقل ذاتاً فله ماهية تلك الذات، وإلا لكنا إذا عقلنا الإله والعقول الفعالة وجب أن يحصل لنا حقائقها.

قال المجيب: الحاصل فينا من العقل** إن أمكننا أن نعقله هو العقل الفعال

* قوله: «وإن كان الشعور تبعه...» والمبارة في المباحث المشرقية للفضر هكذا، وإن كان الشعور شيئاً تبعه فإما أن يكون الخ.

** قوله: «قال المجيب الحاصل فينا من العقل...» كلام الشيخ في المباحثات هكذا: «الحاصل فيك من العقل الفعال هو حقيقة العقل الفعال من جهة النوع والطبيعة وإن كان ليس من جهة الشخص، لأن أحدهما بحال ليس الآخر بذلك الحال، والمعقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في

من جهة النوع و الطبيعة لامن جهة الشخص، لأنَّ أحدهما بحال ليس الآخر بتلك الحال، والمقول من حقيقتك لا يفارق حقيقتك في النوع و الماهية، ولا بالعوارض أصلاً، ولا تفارقه بالشخص فيكون هو هو بالشخص كما هو هو بالنوع، و أما العقل الفعال و ما يعقل منه فهو هو في المعنى؛ وليس هو هو في الشخص.

أقول: الحق إنَّ الطبيعة النوعية ألَّتِي للعقل الفعال لا يمكن تعدد أشخاصها لا في الخارج ولا في الذهن؛ إذ البرهان قائم على أنَّ نوع كل واحد من الجواهر المفارقة منحصر في شخصه و تشخص العقول من لوازم نوعياتها، ولو تعددت أفراد ماهية واحدة لكان امتياز كلِّ من تلك الأفراد بعرض غير لازم للطبيعة، و العرض الغير اللازم للنوع يحتاج عروضه إلى فاعل منفصل الذات، و قابل ذي تجدد و انفعال، فلم يكن المفارق مفارقاً هذا خلف. فالأولى في الجواب أن يقال: الحاصل في نفوسنا من تلك الحقائق البسيطة ليس كنه حقيقتها بل مفهومات عامة كمفهوم الجوهر المفارق، و مفهوم العقل أو غير ذلك.

قال السائل: فإذا ارتسم في عقلنا صورة مساوية لماهية الإله فيكون ماهية الإله تعالى مقولة على كثيرين.

قال المجيب: البرهان أنما قام على أنَّ تلك الماهية غير مقولة على كثيرين في الخارج، فأما على كثيرين في الذهن فلم يقدّر.

النوع و الطبيعة، ولا يفارقه بالأنشاء التي له وليست له فلا يفارقه بالشخص أيضاً فيكون هو هو بالشخص كما كان هو هو بالنوع، و كان العقل الفعال و ما يعقل منه هو هو في المعنى و النوع. و ليس هو هو بالشخص لأنَّ هذا يقارنه مالا يقارن ذلك، و يفارقه مالا يفارق ذلك»، انتهى كلامه. و هذا تحقيق أنيق لا يعتره ريب ولا يشوبه عيب، و إيراد المؤلف أعنى المولى صدراء غير وارد عليه، و للتفصيل في التحقيق مقام آخر. ثمَّ إنَّ هذا الكلام يوجد في الموضعين من المباحثات المطبوعة أحدهما في ص ١٩٣ (٣٣٦)، و ثانيهما في ص ١٣٥ (٥٨).

أقول: حاشا الجنتاب الإلهي أن يكون له ماهية محتملة للشركة بين كثيرين
لا في الخارج ولا في الذهن، كيف و ذاته صرف الوجود القائم بذاته التام الذي
لا أتم منه ولا مكافئ له، إذ كل ماله ماهية كلية يكون تشخصه زائداً عليه.
وكذا الوجود لكونه عين التشخص، فكل ماهية أودى ماهية فهو ممكن
الوجود. فالحق في الجواب أن يقال: نحن لانعرف حقيقة الباري بكنهه بل
نعرف بخواص و لوازم إضافية أو سلبية.

قال السائل: سلمنا أن من عقل ذاتاً فإنه يحصل له ماهية المعقول، لكن لم
لا يجوز أن يحصل ذاتي في قوتي الوهمية فتشعر قوتي الوهمية بها؟ كما أن القوة
العاقلة تشعر بالوهمية، فعلى هذا لا يكون القوة العاقلة مقارنة لذاتها بل للقوة
الوهمية، كما أنكم تقولون القوة الوهمية غير مقارنة لذاتها بل للقوة العاقلة.

قال المجيب: شعورك بهويتك ليس بشيء من قواك وإلا لم يكن المشعور بها
هو الشاعر، و أنت مع شعورك بذاتك تشعر أنك إنما تشعر بنفسك و أنك أنت
الشاعر و المشعور به.

و أيضاً فإن كان الشاعر بنفسك قوة أخرى فهي إما قائمة بنفسك* فنفسك
الثابتة للقوة الثابتة لنفسك ثابتة لنفسك و هو المطلوب، و إن كانت غير قائمة
بنفسك بل بجسم فنفسك إما أن تكون قائمة بذلك الجسم أولاً تكون؛ فإن لم تكن
وجب أن لا يكون هناك شعور بذاتك بوجه، و لا إدراك لذاتك بخصوصها بل يكون
جسم ما يحس بشيء غيره كما تحس بيدك و رجلك. و إن كانت نفسك قائمة
بذلك الجسم فذلك الجسم حصلت فيه نفسك، و حصلت فيه تلك القوة الشاعرة
بنفسك، فتلك النفس و تلك القوة وجودها لغيرها، و لا تكون النفس بتلك
القوة تدرك ذاتها لأن ماهية القوة و النفس معاً لغيرها و هو ذلك الجسم.

* قوله: «فهي إما قائمة بنفسك...» في العبارة سقط و قامها هكذا: «فهي إما قائمة بنفسك أو
غير قائمة بنفسك، و إن كانت قائمة بنفسك فنفسك الثابتة للقوة...».

قال السائل تقريراً* لهذا البحث: لم لا يجوز أن يكون إدراكى لذاتى بمحصول ذاتى فى شىء نسبته إلى ذاتى كنسبة المرأة إلى البصر؟

قال الجيب: الذى يتوسط فيه المرأة إن سلم أنه مصور فى المرأة فيحتاج مرّة ثانية أن يتصور فى الحدقة، فكذلك هاهنا لا بدّ وأن ينطبع صورة ذاتنا مرّة أخرى فى ذاتنا.

قال السائل: لم لا يجوز أن يكون إدراكى لذاتى بمحصول صورة أخرى فى ذاتى؟ بيانه أنى حال ما أعقل نفس زيد إما أن لأعقل نفسى و هو محال، لأنّ العاقل للشيء عاقل بالقوة القريبة من الفعل بكونه عاقلاً و فى ضمنه كونه عاقلاً لذاته، و إما أن أعقل نفسى فى ذلك الوقت و حينئذ لا يخلو إما أن يكون الحاصل فى نفسى من نفسى و من زيد صورتان أو صورة واحدة؛ فإن كانت واحدة فعينئذ أنا غيرى و غيرى أنا، إذا لصورة الواحدة من النفس مرّة واحدة يكتنفها أعراضى، و مرّة أخرى يكتنفها أعراض زيد، و أما أن كان الحاصل صورتين فهو المطلوب.

قال الجيب: أنت إذا عقلت النفس فقد عقلت جزء ذاتك، و إذا عقلت إنسانية زيد فقد أضفت إلى ذاتك شيئاً آخر و قرنته به، فلا يتكرر الإنسانية فيك مرّتين بل يتعدد بالاعتبار. و اعلم أنّ الفرق حاصل بين الإنسانية المطلقة المعتبرة بذاتها، و بين الإنسانية من حيث إنها كلية مشترك فيها بين كثيرين، فإنّ الأول جزء ثانى** و أما الإنسانية العامة فهى الإنسانية مع قيد العموم فلا يكون جزء ذاتى.

* قوله: «قال السائل تقريراً...» العبارة فى المباحثات هكذا: «سئل لم لا يجوز أن يكون إدراكى».

وقوله بعد سطرين: «قال لم لا يجوز...» العبارة الكاملة هكذا: «قال السائل لم لا يجوز».

** قوله: «فإنّ الأول جزء ثانى» والصواب جزء ذاتى، بإضافة الذات إلى ياء المتكلم، و فى المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط هند، ج ٢، ص ٣٥٦) «فإنّ الأول جزء نفسى» و قوله: «قال السائل إن القسم الذى أخرجتموه أيضاً باطل» فى المباحث المشرقية: «قال السائل: إن القسم الذى اخترتموه أيضاً باطل».

قال السائل: إنَّ القسم الَّذي أخرجتموه أيضاً باطل، بيانه أنا إذا قلنا بوجود لذاته يفهم منه معان ثلاثة:

أحدها أنَّ ذاته لا تتعلق في وجوده بغيره.

الثاني أنَّ ذاته ليست حالة في غيره مثل البياض في الجسم، و هذان القسمان باطلان لأنهما سلبيتان، و المدركية أمر ثبوتى، و هو عبارة عن حصول صورة المعلوم للعالم.

و الثالث أنَّ ذاته مضافة إلى ذاته و ذلك أيضاً محال لأنَّ الإضافة تقتضى الإثنيَّة، و الوحدة تنا فيها، لا يقال: إنَّ المضاف و المضاف إليه أعم مما إذا كان كل واحد هو الآخر أو غيره، ولا يمكن نفسى العام بنفى الخاص، لأنَّ هذه مغالطة لفظية، كما إذا قيل المؤثر يستدعى أثراً و ذلك أعم من أن يكون المؤثر هو الأثر أو غيره. فيلزم منه صحة أن يكون الشيء مؤثراً في نفسه، فكما أنَّ ذلك باطل فكذا هاهنا.

قال الجيب: حقيقة الذات شيء و تعينها غير، و الجملة الَّتى هى الأصل و التعين شيء آخر، و هذا لا يختلف سواءً كان التعين من لوازم الماهية كما فى الإله و العقول الفعالة أو لا يكون كذلك كما فى الأنواع المتكثرة بأشخاصها فى الوجود، و هذا القدر من الغيرية يكفى فى صحة الإضافة، و لهذا التحقيق صحَّ منك أن تقول ذاتى و ذاتك.

أقول: هذا الجواب ضعيف؛ فإنَّ البسيط الحقيقى المتشخص بذاته ليس فيه اعتباران متغايران - الذات و التعين - و قد سبق حلُّ هذا الشك الواقع فى علم البسيط بذاته فى مبحث تحقيق المضاف، و تحقيق مسألة العلم.

قال السائل: هذه الحجّة منقوضة بإدراك الحيوانات أنفسها* مع أن أنفسها غير مجردة، ولا يلتفت إلى قول من ينكر إدراكها لذواتها لأنها تطلب الملائم وتهرب عن المنافر، وليس طلبها لمطلق الملائم وإلا لكان طلبها** لملائم غيرها كطلبها لما يلائمها. وأيضاً لو كانت طالبة للملائم المطلق لكانت طالبة للملائم من حيث هو ملائم وذلك كلى فتكون البهيمة مدركة للكليات وليست كذلك، فإذا البهيمة تطلب ما يلائم لنفسها وإدراكها له يستلزم إدراكها لنفسها المخصوصة، فإن العلم بإضافة أمر إلى أمر يقتضى العلم بكلا المتضائفين.

قال المجيب: إن نفس الإنسان تشعر ذاتها بذاتها، ونفوس الحيوانات الأخرى لا تشعر ذواتها بذواتها بل بأوهامها في آلات أوهامها، كما تشعر بأشياء أخرى بحواسها وأوهامها في آلات تلك الحواس والأوهام؛ فالشئ الذى يدرك المعنى الجزئى الذى لا يحس وله علاقة بالمحسوس هو الوهم في الحيوانات، وهو الذى تدرك به أنفس الحيوانات ذواتها، لكن ذلك الإدراك لا يكون بذواتها ولا في آلة ذواتها التى هى القلب بل في آلة الوهم بالوهم، كما أنها تدرك بالوهم وبآلته معان أخرى. فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة*** في آلة ذواتها وهى القلب، و مرة في آلة وهمها وهى مدركة من حيث هى في آلة الوهم. قال السائل: فما البرهان على أن شعورنا بذواتنا ليس كشعور الحيوانات.

* قوله: «هذه الحجّة منقوضة بإدراك الحيوانات أنفسها...» (المباحثات، ص ٢٠٩): سنل هل تشعر الحيوانات الأخرى سوى الانسان بذواتها الخ، فراجع.

** قوله: «والا لكان طلبها...» في العبارة سقط و قامها هكذا: وإلا لكان طلبها لملائم غيرها كطلبها لما يلائمها.

*** قوله: «فعلى هذا ذوات الحيوانات مرة...» قيل في تعليقه مخطوطة: «يفهم من كلامه هذا أنه قائل بأن نفوس الحيوانات البتة مادية ومحلها هو القلب».

قال الجيب: لأنَّ القوة المدركة للكليات يمكنها أن تدرك ماهية ذاتها مجردة عن جميع اللواحق الغريبة، فإذا شعرنا بذاتنا الجزئية المخلوطة بغيرنا شعرنا بواحد مركَّب من أمور نحن شاعرون بكلِّ واحد منها من حيث يتميَّز عن الآخر و أعنى بتلك الأمور حقيقة ذاتنا و الأمور المخالطة لها، و يجوز أن يتمثل لنا حقيقة ذاتنا و إن كانت سائر الأمور غائبة عنا، و إدراك الحيوانات لذواتها ليس على هذا الوجه فظهر الفرق.

أقول: هذا في الحقيقة رجوع* عن هذه الحجة إلى الحجة الأولى، و الحق أن نفوس الحيوانات مدركة لذواتها بنفس ذواتها إدراكاً خيالياً لا بالآلة الخيال بل بهوياتها الإدراكية، و ذلك يقتضى تجردها عن أبدانها الطبيعية دون الصور الخيالية، و قد مرَّ منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية** عن هذا العالم. والفرق بين نفوسها و نفوس خواص الإنسان أن هذه النفوس تدرك ذاتها مجردة عن جميع الأبعاد و الصور و الأشكال و غيرها.

قال السائل: ليس إذا أمكننا أن نغيِّر ذواتنا عما يخالطها في الذهن و يجب أن يصح ذلك في الخارج***، يعنى هذا التفصيل شىء نفعله و نفرضه في أذهاننا و

* قوله: «أقول هذا في الحقيقة رجوع...» الحجة الأولى كانت من طريق إدراك النفس الكليات و الطبائع الكلية من حيث عمومها و كليتها، و هى يعزل عن سؤال السائل و جواب الجيب في نفوس الحيوانات الآخر، و اتِّمَّ شاهد هذا الكلام الغريب منه - قدس سره - من كثرة إحاطته بالآراء و الأفكار و تراكم الحقائق العلمية، فيتبادر بعضها مكان آخر و يسبقه و يظهر من القلم.

** قوله: «و قد مرَّ منا البرهان على تجرد النفوس الخيالية...» قد مرَّ البحث و البرهان على تجرد النفوس الخيالية عن هذا العالم، والفرق بين نفوسها و نفوس خواص الإنسان في الموضعين من سفر النفس: أحدهما في الفصل الثانى من الباب الثانى، و ثانيهما في الفصل الخامس من الباب الخامس.

*** قوله: «و يجب أن يصح ذلك في الخارج...» أى امكان هذا التجرد باعتبار الذهن لا يستلزم

أنَّ ما عليه الوجود بخلاف ذلك، و هذا غير مختص بما إذا أدركنا ذاتنا كلية أو جزئية مخلوطة.

ثم (بل - خ ل) التحقيق أنَّ كلَّ ما يدرك شيئاً فله ذلك المدرك كلياً كان أجزئياً، والهمار إذا أدرك ذاته المخلوطة فله ذاته المخلوطة؛ فإذاً على كل الأحوال الهمار ذاته موجودة له وليس ذلك إلا قوة واحدة فذاته مجردة له. و مما يبطل قولكم: أنَّ المدرك لذات الهمار قوة غير ذاته أن نقول: المدرك لذاته إن لم يكن هو ذاته بل قوة أخرى فإن كانت تلك القوة في الهمار فذات الهمار في الهمار، و إن كانت في غيره لم يكن الشاعر هو المشعور به، فلم يكن الهمار مدرِكاً لذاته، و قد أبطلناه أولاً.

و أيضاً لو سلّمنا أنَّ الهمار يدرك ذاته لا بذاته بل بجزء من ذاته فذلك الجزء له صورة ذاته، فذلك الجزء مجرد.

و أيضاً فإذا حصلت نفس الهمار في آلة قوته الوهمية مع كونها مخلوطة وجب أن يكون آلة التوهم حيّة بتلك النفس كما أن آلة النفس حيّة بها. و أجابوا عن هذا الآخر بأن قالوا: حصول تلك الصور في الوهم يشبه الحضرة الحاصلة من الانعكاس، و حصولها في آلتها الخاصة كحصول الحضرة الأصلية من الطبيعة. هذا تمام ما قيل في هذا المقام، و التحقيق ما لو حناه إليك من الكلام.

الحجة الثالثة و هي قريبة المأخذ من الأولى* أن نفوسنا يمكنها أن تدرك الإنسان الكلى الذى يكون مشتركاً بين الأشخاص الإنسانية كلّها؛ ولا محالة

أن تكون النفس والقوة المدركة مجردة في نفس الأمر. و قوله: «وهذا غير مختص...» هذا اعتراض آخر كما هو صريح كلام الفخر الرازى في المباحث المشرقية.

* قوله: «الحجة الثالثة و هي قريبة المأخذ من الأولى...» هذه الحجة هي البرهان الثانى من نفس الشفاء (ص ٢٩٤ من نفس الشفاء بتصحیحنا و تحقیقنا و تعلیقنا علیہ).

يكون ذلك المعقول مجرداً عن وضع معين و شكل معين و إلا لما كان مشتركاً بين الأشخاص ذوات الأوضاع المختلفة و الأشكال المختلفة، و ظاهر أن هذه الصورة المجردة أمر موجود، و قد ثبت أن الكليات لوجودها في الخارج فوجودها في الذهن، فمحلها إما أن يكون جسماً أولاً يكون، والأول محال و إلا لكان له كم معين و وضع معين بتبعية محله، و حينئذ يخرج عن كونه مجرداً و هو محال، فإذا ن محله تلك الصورة ليس جسماً فهو إذن جوهر مجرد.

و لقائل أن يقول: الصورة الكلية المعقولة من الإنسان هل لها وجود أم لا؟ فإن لم يكن لها وجود فكيف يمكن أن يقال إن محلها يجب أن يكون كذا، و إن كان لها وجود فلا محالة هي صورة شخصية حالة في نفس إنسانية شخصية، لاستحالة أن توجد المطلقات في الأعيان، و هي من حيث إنها صورة شخصية قائمة بنفس شخصية غير مشترك فيها بين الأشخاص، أما أولاً فلأن الأمر الشخصي لا يكون مشتركاً فيه، و أمثانياً فلأن الصورة عرض قائم بالنفس و الأشخاص جواهر مستقلة بذواتها، فكيف يمكن أن يقال إن حقيقة الجواهر القائمة بذاتها عرض قائم بالغير؟

فإن قالوا: إن المعنى يكون تلك الصورة كلية أن أى شخص من الأشخاص الإنسانية سبق إلى النفس كان تأثيره في النفس ذلك التأثير، و لو أن السابق إليها هو الفرس لما كان أثره فيها ذلك الأثر بل أثر آخر.

فنقول: إذا كان المعنى يكون الصورة كلية ذلك فلم لا يجوز أن يحصل هذه الصورة على هذا الوجه في محل جسماني؟ فيرتسم مثلاً في الدماغ من مشاهدة إنسان معين صورة بحيث لو كان المرئي بدل ذلك الشخص أى إنسان شئت لكانت الصورة الحاصلة منه في الدماغ تلك الصورة.

فإن قالوا: لأن تلك الصورة لو حصلت في الجسم لكان لها بسبب الجسم مقدار معين و شكل معين و ذلك يمنع من كونها كلية.

قلنا: و كذلك الصورة الحاصلة في نفس الشخص تكون صورة شخصية و

تكون عرضاً قائماً بمحل معين، و ذلك يمنع عن كونها كلية، فإن كان ما يحصل للصورة بسبب حلولها في الجسم من الشكل و المقدار بالعرض مانعاً من كونها كلية؛ فذلك ما يحصل للصورة بسبب حلولها في النفس من الوحدة الشخصية و العرضية و جب أن يكون مانعاً من الكلية، و إن أمكن أن يؤخذ الصورة القائمة بالنفس باعتبار آخر* حتى تصير كلية بذلك الاعتبار و إن كان اعتبار وحدتها و شخصيتها و حلولها في النفس الشخصية مانعاً من كون الصورة كلية، جاز أيضاً أن يؤخذ الصورة القائمة بمادة جسمانية كالدماغ و غيره باعتبار** يكون هي بذلك الاعتبار كلية، و إن كان باعتبار مقدارها و شكلها و وضعها جزئية. و بالجملة فالصورة سواء كانت في النفس أو في الجسم فهي لا يكون مشتركاً فيها من كل الوجوه، لأن وحدتها الشخصية مانعة من العموم و الكلية. ثم إنها مع ذلك يكون مشتركاً فيها باعتبار آخر.

أقول: هذا إشكال صعب الانحلال، مذكور في مبحث الماهيات في العلم الكلى، و مباحث الكليات*** في علم الميزان، و قد تفصّلنا عنه بأن مناط الكلية و الاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلى، فالصورة و إن كانت واحدة معينة ذات هوية شخصية لكن الهوية العقلية، و التعمين الذهني، و

* قوله: «باعتبار آخر...» أى لا بشرط.

** قوله: «كالدماغ و غيره باعتبار» أى لا بشرط.

*** قوله: «و مباحث الكليات...» أى الإيساغوجى في علم الميزان. و قوله: «بأن مناط الكلية و الاشتراك...» الكلية بمعنى السعة و الإحاطة، و الاشتراك بمعنى تساوى نسبة الكلى السمي الإحاطى إلى كثيرين؛ و كذا قوله الآق من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين؛ الاشتراك بمعناه الراجع في الميزان من انطباق الماهيات الذهنية النوعية إلى أفرادها الخارجية، فافهم. فقله: «والاشتراك بين كثيرين هو نحو الوجود العقلى» فالكلى حينئذ هو بمعنى السعة و الانبساط.

التشخص العقلي لا ينافي كون الصورة* متساوي النسبة إلى كثيرين، ولا يمنع التشخص العقلي - الكلّية - وإنما المانع عن العموم والاشتراك هو الوجود المادى، والتشخص الجسماني الذي يلزمه وضع خاص، وأين خاص، ومقدار خاص، فتختلف نسبة هذا الشخص إلى غيره من الأشخاص الجسمانية، والهويات المادية ذوات الأوضاع المختلفة. وليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية** كلّية مشتركاً فيها غير، واعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص غير، لأنّ ذلك الوجود نحو آخر من الوجود أشدّ وأوسع من أن ينحصر في حد جزئي، ويقصر رداؤه عن الانسحاب على كثيرين متوافقين في سنخ ذلك المعنى المحمول، وجميع المعاني والماهيات في أنفسها وبحسب حدّ معناها بما لا يأبى عنه الحمل على كثيرين، وكذلك إذا وجدت بوجود عقلي*** غير مقيد

* قوله: «والتشخص العقلي لا ينافي كون الصورة...» من هنا ظهر أن المراد بالاشتراك بين كثيرين هو تساوي النسبة إلى كثيرين.

** قوله: «وليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية...» يعنى أنّ الصورة العقلية الكلّية المشترك فيها بذلك المعنى الاشتراك، هي بعينها موجودة متشخصة أى متعيّنة ومتحقّقة بتشخص خاص عقلائيّ فلا مناة بين الكلّية والتشخص. واعلم أن بعض النسخ المطبوعة الموجودة عندنا صححت العبارة هكذا: «وليس عندنا اعتبار كون الصورة العقلية مشتركاً فيها غير اعتبار كونها موجودة متشخصة بتشخص غير مادّي» ولكن عدّة نسخ مخطوطة من الأسفار وبعضها قريبة العهد من المصنّف موافقة للممتن، وما في المتن لاغبار عليه ومآل العبارتين واحد. وقوله: «لأنّ ذلك الوجود...» أى لأنّ ذلك الوجود العقلي نحو آخر من الوجود الخ.

*** قوله: «وكذلك إذا وجدت بوجود عقلي...» كأرباب الأنواع. وقوله: «إذا الوجود العقلي نسبتهما...» هذا الكلام تعليل لاثنيان لفظة خاصّ للمقيّد والمقدار، والغرض من ذلك أن الجوهر المادّي ممنوّ بالوضع الخاصّ والأمين الخاصّ والمقدار الخاصّ وسائر احكام المادّة الخاصّة، وأما الجوهر العقلي الكلّي السمي الإحاطي الذي هو ربّ نوعه بإذن مبدعه تعالى شأنه، فهو محيط

بوضع خاص و مقدار خاص، إذا الوجود العقلى نسبتها إلى جميع الأوضاع و المقادير و الأمكنة نسبة واحدة، فالصورة العقلية لماهية الإنسان* من حيث وجودها مشترك فيها بين كثيرين من نوعها، و من حيث ماهيتها و معناها محمولة على كثيرين.

ثم إنك قد علمت من طريقتنا فى العقل و المعقولات أن التعقل ليس بحلول الصورة المعقولة فى الجوهر العاقل حتى يكون صورة الجوهر عرضياً، و يلزم الإشكالات المذكورة فى الوجود ذهنى؛ و هناها؛ و مباحث علم البارى، بل الصورة العقلية للجواهر جواهر قائمة بذواتها** و بمبدعها، و هى فى باب الوجود و التجوهر أقوى من ما هى صورتها من الصور الخارجية المادية لكونها مفتقرة الوجود إلى المواد المتجددة الانفعالات و الاستحالات.

على جميع الأوضاع و المقادير و الأمكنة و نسبتها إليها نسبة واحدة فهو مع كونه متشخصاً خارجياً عارٍ عن أحكام المادة الخاصة ولا يشذ عنه وضع خاص و مكان خاص و مقدار خاص، فتدبر.

ثم نقول ايضاحاً؛ و زان ذلك الجوهر العقلى إلى أفراد نوعه و زان الروح الإنسانية إلى قواها و محالها، فإن لكل واحدة منها تميّناً خاصاً و لبعضها ضعاً و مقداراً خاصاً ولكن الروح أصلها القائم عليها و كلها قائمة بها فهى مع وحدتها المتشخصة كل القوى و محالها، و البحث عن ذلك على الاستيفاء يطلب فى رسالتنا فى المثل.

* قوله: «فالصورة العقلية لماهية الإنسان...» أقول: الاشتراك الوجودى بين تلك الصورة العقلية و بين أفرادها المادية متحقق دائماً، و نحن بارتقائنا العلمى و اعتلائنا الوجودى نكشف ذلك الاشتراك و نعلمه، و أما اشتراك ماهيتها المحمولة فهو من فعلنا و ذلك الفعل هو انطباق تلك الماهية على الأفراد الخارجية أعم من المادية و العقلية. و تلك الماهية من حيث هى بمنزل عن الوجود، و تلك الصورة العقلية وجود نورى كلى، فافهم.

** قوله: «جواهر قائمة بذواتها...» و تلك الجواهر هى أرباب الأنواع.

و أما الكلام في صحة هذا البرهان و دلالة على تجرد النفوس،
فأقول: إن هذا البرهان برهان قاطع لكن على تجرد بعض النفوس
الإنسانية لا النفوس العامة، فإنه يدل على تجرد نفس تعقل الصور العقلية و
تشاهدها من حيث عقليتها، و نحو وجودها العقلي المشترك فيه بين الأعداد
الذی لا يحصل إلا بعد تجريد المعنى الواحد عن القيود و الزوائد و
الخصوصيات. و بالجملة كل من يمكن له* أن يلاحظ صورة الحيوان مثلاً بنحو
من الوجود لا يكون لها بحسبه مقدار خاص؛ و مكان خاص؛ و وضع خاص؛ و
زمان خاص؛ و كذا تعقل صورة الإنسان العقلي المجرد عن العوارض المادية
بأن يكون إنساناً بحتاً يخرج منه جميع ما هو غير الإنسانية من الوضع الخاص؛
و الكم الخاص؛ و الآن الخاص؛ و مع ذلك لا يهدف عنه شيء من مقوماته و
قواه و أعضائه حتى إنه يعقله ذا رأس و وجه و عين و يد و رجل و بطن، و
كل ذلك على الوجه العقلي المشترك فيه بين الأعداد الكثيرة، لأن ذلك معنى
إدراك الماهية الكلية لشيء، كما قال المعلم الأول في أتولوجيا: الإنسان العقلي
روحاني، و جميع أعضائه روحانية، ليس موضع العين غير موضع اليد، ولا
مواضع الأعضاء مختلفة، و كذا يمكنه أن يعقل الأرض العقلية، و الماء العقلي، و
السماء العقلية، و يحضر في ذهنه صورة كل طبيعة من الطبائع بنحو وجودها
العقلي على الوجه الذي مر ذكره. لأن ذلك في الحقيقة معنى إدراكه الكليات. و
قل من الناس من أمكن له الإدراك على ذلك الوجه، و الذي يتيسر لأكثر
الناس أن يرسم في خياله صورة إنسان مثلاً، فإذا أحس بفرد آخر منه يتنبه
بأن هذا مثل ذاك، و يدرك جهة الاتحاد بينهما، و أنها غير جهة الاختلاف
إدراكاً خيالياً، كما يدرك جهة الاتحاد بين أجزاء الماء مثلاً بحسب الحس، و
يعلم أن جميع أجزاء الماء ماء، و كما يدرك أن جميع أجزاء الماء ماء مع

* قوله: «و بالجملة كل من يمكن له...» أى و على تجرد كل من يمكن له الخ...

اختلافها في المقدار و الجهة كذا يدرك أنَّ أفرادها المنفصلة ماء إدراكاً خيالياً. الحجة الرابعة أنَّ القوة العاقلة تقوى* على أفعال غير متناهية؛ ولا شيء من القوى الجسمانية تقوى على أفعال غير متناهية فلا شيء من القوى العاقلة جسمانية. أما الصغرى فإنها تقوى على إدراك الأعداد و لا نهاية لمراتبها، مع أنها أحد الأنواع المدركة للقوة العاقلة. و أما بيان الكبرى فقد سبق. قال صاحب المباحث: إنَّ إثبات كون القوى الجسمانية متناهية الفعل يحتاج إلى أن نبين أنها منقسمة بانقسام محلها، فيرد النقوض الموردة على الحجة الأولى أعني النقض بالنقطة و الوحدة و الإضافة و مدركات الوهم و غيرها.

أقول: قد مرَّ اندفاع تلك النقوض بحمد الله ثم قال: ثم على هذه الحجة أسئلة زائدة نخصها.

أولها أنا لا نسلّم أنَّ القوة الناطقة تقوى على إدراك أمور غير متناهية دفعة بل إدراكاً لا ينتهي إلى حدٍّ إلا و يقوى بعد ذلك على إدراك شيء آخر، و لكن لا يلزم من ذلك كونها قوية على إدراكات غير متناهية، كما أنَّ الجسم لا ينتهي في الانقسام إلى حدٍّ يقف عنده، و لكن يستحيل أن يحصل له تقسيمات غير متناهية بالفعل فكذلك هاهنا. و بالجملة فالحال في فاعلية تلك القوة كالحال في منفعليته.

الثاني سلّمنا أنها قوية على أمور متناهية، و لكن لم قلتم: إنها قوية على

* قوله: «الحجة الرابعة أنَّ القوة العاقلة تقوى...» أصل هذه الحجة هو البرهان الخامس من نفس الشفاء، و إن شئت فراجع ص ٢٩٦ من كتاب نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه. ثم إنَّ هذه الحجة منقولة من المباحث المشرقية للفخر الرازي أيضاً (ط حيدر آباد هند، ج ٢، ص ٣٦٠) إلا أن عدة مواضع منها معنونة بقول «أقول» و هي من إفادات صاحب الأسفار. و تلك الإفادات مع كلمات الفخر كالشرح المزجي للحجة، فميز بين كلماتها أعني كلمات صاحب الأسفار و صاحب المباحث، و الله سبحانه فثّاح القلوب و مّثّاح الغيوب.

أفعال غير متناهية؟ وذلك لأن الإدراك ليس فعلاً بل هو انفعال، وأنتم تجوزون أن يكون الأمر الجسماني قوياً على انفعالات غير متناهية، والدليل عليه أنكم تثبتون هيولى أزلية* قد تواردت عليها صور غير متناهية.

الثالث النقض بالنفوس الفلكية فإنها عندكم قوى جسمانية. مع أن أفعالها وهى الحركة الدورية غير متناهية.

والجواب أما عن الأول فلاشك أن القوة الناطقة لا تنتهى إلى حدٍ إلا وتقوى على إدراك أمور آخر، وقد قام البرهان على أن القوى الجسمانية لا يمكن أن يكون كذلك فقد حصل الغرض.

ولقائل أن يقول: القوة الجسمانية** إما أن يقال: إنها تنتهى إلى وقت لا يبقى لها إمكان الوجود و بعد ذلك يصير ممتنع الوجود، أولاً تنتهى إلى هذه الحالة ألبتة، والأول باطل لأن الممكن لذاته لا يصير محتجاً لذاته.

وأما الثانى فنقول: إذا كانت القوة الجسمانية لا يجب انتهاءها إلى حيث يزول عنه إمكان الوجود فهى إذاً أبداً فى ذاتها ممكنة الوجود، ولا ينتهى إلى أن يستحيل بقاؤها أبداً، ومتى كانت باقية أبداً كانت مؤثرة، وتجوز ذلك يبطل أصل الحجة.

أقول: إن الإمكان الذاتى ومقابله من عوارض الماهيات من حيث هى إذا قيست إلى الوجود، والقوى عبارة عن موجودات متشخصة، والموجود بما هو موجود أمر شخصى، ويكون الزمان الخاص من شخصاته، فوجوب نحو

* قوله: «هيولى أزلية» وقد صحفت كلمة «أزلية» فى الطبعة الأولى بـ «أولية». قوله: «فإنها عندكم قوى جسمانية» هذا على رأى المتأخرين من المشاء. والحق أن وزن النفوس الفلكية مع الأجرام الفلكية وزان النفوس الناطقة الإنسانية مع أبدانها كما برهن فى محله.

** قوله: «ولقائل أن يقول القوة الجسمانية...» أى نوعها لا شخصها.

خاص من الوجود و امتناع نحو آخر منه بمخصّوصه لا يخرج الماهية المشتركة بينها عن الإمكان الذى هو حالها من حيث هى هى، و البرهان قائم على امتناع لا تنهى الأفعال لواحد شخصى من الجسم، لا على امتناع ذلك لواحد نوعى؟ و الوحدة العددية حكمها غير الوحدة النوعية.

و أما عن السؤال الثانى فهب أن الإدراك نفسه انفعال و لكن فعل النفس فى تركيب المقدمات* و تحليلها، و ذلك كاف فى غرضنا.

أقول: إن جهة انفعالات القوى غير منفكة عن جهة أفاعيلها و إن كانت الجهتان مختلفتين، فإنّ الشئ ما لم يكن له وجود** لا يفعل عن شئ آخر، فالقوة الجسمانية كمالات تقوى على أفعال غير متناهية كذلك لا تقوى على انفعالات غير متناهية. و أما النقض بالهوى*** فهو مندفع بأن الهوى فى ذاتها ليست لها هوية باقية بالعدد لأنها ضعيفة الوحدة مبهمة الوجود، وحدتها على نحو الوحدة الجنسية، و هى بحسب تحولاتها الصورية متبدلة متجددة كما مرّ بيانه.

* قوله: «ولكن فعل النفس فى تركيب المقدمات...» فى تركيب المقدمات و تحليلها خبر لقوله و لكن فعل النفس.

** قوله: «فإنّ الشئ ما لم يكن له وجود...» والوجود فعلية. و فى المقام تعلية مخطوطة فى بعض نسخنا هكذا: «لا ينفى عليك أنّه خلط بين الفعل فى مقابل القوة و الاستعداد، و الفعل فى مقابل الانفعال، اللهم إلا أن يريد من الوجود مبدأ الأفعال.

*** قوله: «و أما النقض بالهوى...» فالجواب على وجهين: أحدهما أنّها فى ذاتها مبهمة الوجود، و ثانيهما أنّها متجددة الوجود بحسب تحولاتها الصورية بالحركة الجوهرية، و السؤال أنّا كان على وحدتها العددية الثابتة الباقية الدائمة و قبولها الصور غير المتناهية كما هو رأى المتأخرين من المشاء، فتبصر.

فلن قلّت: أُلست قد يَنتم الفرق بين الحسّ المشترك و بين المفكّرة بأنّ أحدهما مدرك و الآخر متصرف؟ و القوة الواحدة لا تكون مبدءاً للإدراك و التصرف، فكيف تنسون ذلك و تحكمون بأنّ النفس قوة على الفعل و هو التصرف في المقدمات و تركيبها، و الانفعال* و هو التصور و قبول الصور؟.

قلت: إنّ النفس لها قوتان عملية و علمية، و تفعل بأحدهما و تنفعل بالأخرى.

و أما عن الثالث فقل: إنّ النفوس الفلكية و إن كانت جسمانية إلا أنها غير مستقلة في أفعالها من التحريكات، فهي في ذاتها و إن كانت متناهية القوة إلا أنها بما يسنح عليها من أنوار العقل صارت غير متناهية. و اعترض عليه بأنّ القوة العقلية إذا حرّكت الفلك فلما أن تفيد الحركة أو قوة بها تكون الحركة، فإن أفادت القوة الحركة و هي جسمانية، فالقوة الفاعلة للأفعال الغير المتناهية جسمانية، و إن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم تكن القوة الجسمانية مبدءاً لتلك الحركة، فلا تكون الحركة حركة**. و أيضاً يلزم أن يكون الجسم بما هو جسم قابلاً لتأثير العقل المفارق من غير أن تكون فيه قوة جسمانية و هو محال***.

أقول: هذا أنما يلزم لو كان الوسط في التأثير قوة واحدة بالعدد أو ضمنية واحدة بالعدد، و أما إذا كانت الواردات من العقل المفارق على مادة الفلك

* قوله: «والانفعال...» عطف على الفعل، أي و تحكمون بأنّ النفس قوّة على الفعل، و الفعل هو التصرف في المقدمات و تركيب المقدمات؛ و كذلك تحكمون بأنّ النفس قوّة على الانفعال و الانفعال هو التصوّر و قبول الصوّر.

** قوله: «فلا تكون الحركة حركة» أي فلا تكون الحركة حركةً للفلك.

*** قوله: «وهو محال» و ذلك للزوم تجسّم العقل، أو تروّج الجسم.

قوى متجددة كما رأينا* أو كيفيات مستحيلة فلا يلزم شيء من المحذورين، و قد مرّ نظير هذا الكلام فيما سبق.

ولكن بقى الكلام هاهنا بأنه إذا جاز ذلك في القوى الفلكية مع كونها جسمانية فلم لا يجوز أن تكون القوة الناطقة جسمانية لكنها بما يسبح عليها من نور العقل الفعال تقوى على الأفعال الغير المتناهية؟.

و أقول: و يؤيد هذا البحث أن قوة التخيل مع كونها غير عقلية أيضاً تقوى على تصورات غير متناهية لاتقف عند حدود؛ ذلك لأنها مستمدة من عالم العقل.

الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة** منطبعة في جسم كقلب أو دماغ لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير عاقلة له قطعاً. و التالى باطل، فالقول بأنها منطبعة في جسم باطل.

أما بيان الملازمة فنقول: إن تعقلها لذلك الجسم إما لأجل أن صورته الموجودة في الخارج حاضرة عند العقل كافية في تعقله أو لأجل أن صورة أخرى من تلك الآلة تحصل للقوة العاقلة، فإن كان الأول وجب أن تكون دائمة التعقل لتلك الآلة. و إن كان الثانى فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد - الصورة المنطبعة العاقلة*** و الصورة المنطبعة المعقولة - فيلزم امتناع التعقل.

* قوله: «قوى متجددة كما رأينا» أى بالحركة الجوهرية.

** قوله: «الحجة الخامسة لو كانت القوة العاقلة...» هذه الحجة مذكورة في المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط هند، ص ٣٦٣ من المجلد الثانى)؛ ثم إن هذه الحجة و تقريرها على هذا الأسلوب مذكوران في الفصل الخامس من النمط السابع من الإشارات للشيخ الرئيس و شرح المحقق الخواجه نصير الدين الطوسى عليه، و للمصنّف في المقام تحقيق أُنقِى في الإدراك العقلى، فاغتنم.

*** قوله: «و إن كان الثانى فيلزم اجتماع المثليين في محل واحد: الصورة المنطبعة العاقلة...» أقول: الصواب أن المثليين أحدهما نفس الصورة الطبيعية التى هى المادّة الأصلية و محلّ للعاقلة، و ثانيهما

و أيضاً ليست إحداها أولى بأن تكون عاقلة و الأخرى بأن تكون معقولة.

فإن قيل: الصورة الثانية* حالة في الأولى لا في مادتها، فهي لكونها حالة في الصورة الأولى أولى بأن تكون معقولة و الأولى عاقلة دون العكس.

نقول: يعود الكلام في كون إحداهما أولى بالحالية من الأخرى دون العكس، فثبت أن إدراك ذلك الجسم إن كان بصورة أخرى فيمتنع إدراك تلك القوة له. و أما بطلان التالى أى المفهوم المردّد بين القسمين فلتبوت ما هو مقابل للمعنى المردّد بينهما، لأننا تارة نعقل ذلك العضو، و تارة لانعقله فصورة هذه الحجة استثنائية مركّبة من متصلة مؤلّفة من حملية و منفصلة، و هى قولنا** لو كانت القوة العاقلة منطبعة في جسم لكانت إما دائمة التعقل لذلك الجسم أو غير متعلّقة له أصلاً، و الملازمة أنما تتبين بإبطال قسم آخر على تقدير المقدم حتى يصير به المنفصلة حقيقية ثم يتبين*** بحقيّة ذلك القسم في الواقع إستثناء نقيض التالى ليثبت نقيض

الصورة المنطبعة المعقولة من تلك المادّة الأصليّة و المساوية لها، فقد حصل في مادّة واحدة مكتوفة بأعراض بأعيانها صورتان لشيء واحد، كما قد حقّقناه أتمّ تحقيق في كتاب عيون مسائل النفس.

* قوله: «فإن قيل الصورة الثانية...» هذا السؤال ناظر إلى لزوم اجتماع المتلين في محلّ واحد، و إلى عدم كون إحدى الصورتين عاقلة أولى من الأخرى، و كذلك عدم كونها معقولة. ثمّ تصدّى هذا السؤال لعدم لزوم الاجتماع بقوله: الصورة الثّانية حالة في الصورة الأولى لا في مادّتها، فلا يلزم اجتماع المتلين في محلّ واحد؛ ثمّ استفاد من هذا الجواب، الجواب عن الثّاني حيث فرّع عليه قوله، فهي لكونها حالة في الصورة الأولى أولى بأن تكون معقولة، و الأولى عاقلة.

** قوله: «و هى قولنا...» ضمير هى راجعة إلى صورة هذه الحجة.

*** قوله: «ثم يتبين...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا.

ثم يتبين بحقيّة ذلك القسم الآخر في الواقع الخ. قوله: «هو المطلوب» ضمير هو راجع إلى نقيض المطلوب.

المقدم وهو المطلوب، وذلك يتوقف على مقدمات أربع.
 أولها أن الإدراك إنما يكون بمقارنة صورة المدرك للمدرك.
 والثانية أن المدرك، إن كان مدركاً بذاته كانت المقارنة بحصول الصورة في ذاته، وإن كان مدركاً بآلة كانت لحصولها في آله.
 والثالثة أن الأمور الجسمانية إنما تفعل أفعالها بواسطة أجسامها التي هي موضوعاتها؛ فإذا ن تلك الأجسام آلاتها في أفعالها.
 والرابعة أن الأمور المتحدة بالماهية النوعية لا تتفاير إلا بسبب اقترانها بأمر متفايرة مادية.

أقول: إن المقدمة* الثانية غير مسلمة عندنا، لأنك قد علمت أن القوة الباصرة تدرك المبصرات لا بارتسام صورها في العين، وكذا قوة الخيال تدرك الصور والأشباح الجسمانية لا بانطباعها في الدماغ. فهذه الحججة مقدوحة لأجل اختلال تلك المقدمة.

و صاحب المباحث قدح** في المقدمة الأولى كما فعله مراراً بأن العلم بالشيء ليس بمقارنة صورة المدرك بل العلم والشعور حالة إضافية قد يكون

* قوله: «أقول إن المقدمة...» العبارة الصحيحة هكذا: أقول إن المقدمة الثانية غير مسلمة عندنا لأنك قد علمت الخ. ثم إنك قد علمت في الفصل السادس من الباب الرابع في البصر بعد نقل المذاهب الثلاثة في الإبصار قول المصنف - قدس سره - في الإبصار حيث قال: «و الحق عندنا غير هذه الثلاثة، وهو أن الإبصار بإنشاء صورة مماثلة له بقدرة الله من عالم الملكوت النفساني مجرّدة عن المادة الخارجية حاضرة عند النفس المدركة قائمة بها قيام الفعل بفاعله، لقيام المقبول بفاعله.

** قوله: «و صاحب المباحث قدح...» يعنى بصاحب المباحث الفخر الرازي، و كتابه المباحث المشرقية، فراجع المباحث (ط هند، ج ٢، ص ٣٦٣).

مع اقتران صورة*، و قد لا يكون، و ليس العلم في جميع الأحوال إلا نفس تلك الإضافة المخصوصة، فلم لا يجوز أن تكون الناطقة حالة في جسم؟ فمضى حصل بينها و بين الجسم تلك الإضافة المخصوصة حصّل الإدراك و إلا فلا.

أقول: قد مرّ بطلان كون العلم و الإدراك إضافة محضة مراراً، و قد علمت أن كل إضافة لا تتحقق إلا بتحقق أمر به تقع الإضافة: و يتّنا معنى كونها غير مستقلة الوجود في الخارج.

و قال أيضاً في رد تلك المقدمة: إنّ المعقول من السماء ليس بمسا و للسماء الموجودة في الخارج في تمام الماهية و إلا لجاز أن يكون السواد مثل البياض في تمام الماهية، لأنّ المناسبة بين السواد و البياض لاشتراكهما في كونهما عرضين حالّين في محل محسوس أتمّ من المناسبة بين المعقول من السماء الذي هو عرض غير محسوس حالّ في محل كذلك و بين السماء الموجودة التي هي جوهر موجود محسوس في الخارج يحيط بالأرض.

و الجواب أنّ المعقول من الشيء هو ماهيته التي هي به موجود بوجود غير جسماني ذي وضع و إشارة. فقول القائل: إنّ المعقول من السماء ليس بمساو للسماء الموجودة إن أراد به أن أحدها معقول و الآخر محسوس كان صادقاً، و إن أراد به أن المعقول من السماء ليس ماهية السماء فهو كاذب، و إن أراد به أن أحدهما جوهر و الآخر عرض فليس كذلك كما مرّ.

و اعلم أنّ المحقق الطوسي ره سلّم في الجواب الذي ذكره عن هذا البحث في شرح الإشارات كون السماء المعقولة عرضاً في محلّ مجرد، و يّين الفرق بين نسبة المعقول من السماء إلى محسوسها، و بين مناسبة السواد و البياض؛ بأنّ الفرق بين الأولين** فرق بين الطبيعة المحصّلة تارة مع عوارض، و تارة مع

* قوله: «قد يكون مع اقتران صورة» بناء على القول بالوجود الذهني.

** قوله: «هنا الفرق بين الأولين» أي الفرق بين السماء المعقولة و المحسوسة.

مقابلاتها. و الفرق بين السواد و البياض فرق بين الطبيعة الجنسية الغير المحصلة تارة مع فصل يقومها نوعاً، و تارة مع فصل آخر يقومها نوعاً مضاداً للأول. أقول: إنَّ التجريد عن العوارض المقارنة للماهية* ليس من شرائط معقولة تلك الماهية، إذ للعقل أن يتصور ماهية الإنسان مثلاً مع جميع عوارضه و صفاته و نعوته من كمّه و كيفه و أينه و وضعه و متاه، و كذا بشكله و أعضائه و جوارحه كل ذلك على الوجه العقلي الكلّي كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات و الشخصيات على وجه عقلي، بل شرط الإدراك العقلي للشيء الخارجي أن يجرّد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني إلى نحو الوجود العقلي، فالفرق بين السماء المعقولة و السماء المحسوسة ليس بشيء إلا بنحو الوجود، و

* قوله: «أقول إنَّ التجريد عن العوارض المقارنة للماهية...» أقول: لعلّ العين الثالثة من كتابنا «عيون مسائل النفس، و شرحها شرح العيون في شرح العيون» مبدية في المقام. ثم أعلم أن قوله: «إنَّ التجريد عن العوارض المقارنة للماهية الخ»، تحقيق أنيق في الإدراك العقلي، و التجريد على هذا التحقيق كأنه بمعنى الترفيع؛ و قوله: أن يجرّد حقيقته عن نحو الوجود الجسماني إلى نحو الوجود العقلي، كأنه يقول أن يرفع هذا الوجود إلى ذلك الوجود. و إنما قلنا «كأنه لأن لا ينافي قوله هذا تحقيقه المقدم في عدّة مواضع من هذا الكتاب في الإدراك العقلي من أنه باتحاد النفس بالعقل البسيط الفعّال و فنائه فيه، فافهم و تبصر.

ثمّ استشهد في ذلك بقوله: كما ثبت في باب علم الباري بالجزئيات و الشخصيات على وجه عقلي، يعني أن المشاء و الإشراق و أهل العرفان و المصنّف، و بالجملة أن محصلي العلوم العقلية مستفوقون في أن علمه تعالى في مقام الذات بالجزئيات و الشخصيات على وجه عقلي، و إنما التشاجر في علمه بالجزئيات الخارجة عن الذات على الوجه الذي ذهب إليه المشاء المتأخر، فالمصنّف و أهل العرفان قائلون بالعلم الإجمالي على وجه الكشف التفصيلي على مبنى وحدة الوجود الصمدي، و هو مختارنا و مختار الأقدمين من أساطين الحكماء الإلهية أيضاً، و تفصيل البحث يطلب في رسائلنا العقلية.

كلُّ ما وجوده ذلك الوجود النورى الواحد الحقيقى الغير القابل للاحتجاب و
الكثرة و الافتراق فهو معقول الذات فى نفسه، و كلُّ ما وجوده هذا الوجود
الجسمانى المادى فهو مجهول غائب عن نفسه فضلا عن غيره إلا بلمعة يسيرة
تقع عليه من القوى الفائضة عليه من ذلك الوجود.

و اعترض أيضاً* بأنه لا يلزم من كون العاقله متعلقة لمحلها بصورة مساوية
لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين فى محل، لأنَّ إحداهما حالة فى العاقله و
الأخرى محل لها.

و الجواب عنه كما فى شرح الإشارات أنَّ العاقله لو كانت محلا للصورة من
غير أن يحلَّ تلك الصورة فى محلها كانت القوة الجسمانية ذات فعل من غير
مشاركة المحل، و لما كان كلِّ فاعل جسمانى فاعلا بمشاركة الجسم فكلُّ فاعل
من غير مشاركة الجسم فهو غير جسمانى فكانت العاقله غير جسمانى هذا
خلف؟ و لو كانت محلا لصورة حلَّت فى محلها عاد المحال المذكور.

فلن قيل: الفرق بينهما باق لأنَّ إحداهما حالة فى العاقله و محلها، و
الأخرى حالة فى محلها فقط.

قلنا: هذا النوع من الحلول اقتران، و اقتران الشئ بأحد الشئين المتقاربين
دون الآخر غير معقول، و مع ذلك فالمحال باق بحاله للقول بحلول صورتين
متحدتي الماهية فى محل واحد.

و قال أيضاً: الجسم** قد تحمل فيه أعراض كثيرة ولا شك أنَّ وجوداتها الزائدة
على ماهياتها متماثلة و حالة فى الجسم و يلزم من ذلك اجتماع المثليين.

* قوله: «و اعترض أيضاً...» أى و اعترض الفخر الرازى أيضاً فى كتابه شرح الإشارات. ثم
العباره قد صحفت فى الطبعة الأولى الرحلية، و أصلها هكذا: «لا يلزم من كون العاقله متعلقة
كمحلها بصورة مساوية لمحلها اجتماع صورتين متماثلتين فى محل الخ».

** قوله: «و قال أيضاً الجسم...» هذا اعتراض آخر أورده الفخر الرازى فى المباحث المشرقية على الحجّة.

و الجواب عنه أن وجود كل ماهية عين تلك الماهية في الأعيان، و مغايرتها إياها* بحسب الذهن، و ماهيات الأعراض متخالفات فوجوداتها كذلك.
و قال أيضاً: هذه الحجّة بعينها تقتضى إما كون النفس عالمة بصفاتهما و لوازمها أبدأً أو غير عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذى ذكرتم.
و أيضاً تقتضى دوام علمها بجميع عوارضها ما دامت تلك العوارض حاصلة و إلا لكان علمها بعارضها لأجل صورة مساوية لعارضها فيها فيلزم اجتماع المثليين.
و أجاب عنه محقق الإشارات** إن الصفات و اللوازم منقسمة إلى ما يجب للنفس لذاتها ككونها مدركة لذاتها، و إلى ما يجب لها بعد مقايستها بالأشياء المغايرة لها ككونها مجردة عن المادة و غير موجودة في الموضوع، و النفس مدركة للمصنف الأول دائماً كما كانت مدركة لذاتها دائماً، و ليست مدركة للمصنف الثانى إلا حالة المقايسة لفقدان الشرط في غير تلك الحالة.

أقول: ما ذكره غير واف بحل الإشكال على التقرير الثانى، و يمكن أن يجاب عنه بأن عوارض النفس ليست إلا علومه و إدراكاته و ما يلزمها، و تلك العلوم ما دامت حاضرة كانت مدركة لها بنفس صورتها الحاضرة، و ما دامت النفس ذاهلة عنها فهي زائلة عنها، و كذا لوازم تلك العلوم من الانفعالات التى تلحقها بمشاركة البدن كالغضب و الشهوة و الخجل و الوجل و غيرها.

* قوله: «و مغايرتها إياها...» قد سقطت كلمة الذهن في العبارة، و أصلها هكذا: «و مغايرتها إياها بحسب الذهن و ماهيات الأعراض الخ». و كذا قد سقطت الصارة بعد قوله الآتى و قال أيضاً هذه الحجّة قريب سطر أو أكثر و أصلها هكذا، و قال أيضاً هذه الحجّة بعينها تقتضى إما كون النفس عالمة بصفاتهما و لوازمها أبدأً، أو غير عالمة بشيء منها في وقت من الأوقات بالبيان المذكور الذى ذكرتم، و أيضاً تقتضى دوام علمها بجميع الخ.

** قوله: «و أجاب عنه صاحب الإشارات» و الصواب كما في نسخة مصححة هكذا: «و أجاب عنه محقق الإشارات».

الحجة السادسة: لو كانت القوة العاقلة جسدانية* لضعف في زمان الشيخوخة دائماً لكنها لاتضعف في ذلك الزمان دائماً فهي غير جسدانية. و تصحيح نقيض التالي بقياس من الشكل الثالث هكذا: ما يعقل به الشيخ الأشياء فهو قوة عاقلة، و ليس كلما يعقل به الشيخ فإنه تكلّ عند الشيخوخة، فليس كلّ قوة عاقلة تكلّ عند الشيخوخة**، و ليس يحتاج صحة هذا المطلب إلى أن لا يكلّ عقل شيخ أصلاً بل إذا كان عقل مالم يكلّ عندها يكفى في صحة ما ذكرناه؛ لأنّ هذا الكلام في قوة قياس استثنائي نالیه متصلة كلية موجبة استثنى فيه نقيض التالي و هو سالبة جزئية لينتج نقيض المقدم، صورتها هكذا: لو كانت الناطقة جسدانية تعقل بالآلة لكان كلما عرض للبدن آفة أو مرض أو كلاله تعرض لها في التعقل فتور، و ليس كذلك كلياً؛ ينتج أنّ تعقلها ليس بآلة بدنية. فلا يرد عليه أنّ كثيراً ما يعرض الاختلال في التعقل عند اختلال قوى البدن لأنّ هذا بمنزلة استثناء لعين التالي*** فلا ينتج شيئاً؛ و

* قوله: «الحجة السادسة لو كانت القوة العاقلة جسدانية...» هذه الحجة هي البرهان الثامن على مجرد النفس الناطقة من المقالة الخامسة من نفس الشفاء (ص ٣٠٠ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه). و هي الدليل الثاني من كتابنا الفارسي المسمى بـ «كنجینه گوهر روان» (ط ١، ص ١٠٨). قوله: «و تصحيح نقيض التالي...» نقيض التالي هو قوله: لكنها لاتضعف في ذلك الزمان دائماً.

** قوله: «فليس كلّ قوة عاقلة تكلّ عن الشيخوخة...» نتيجة الشكل الثالث جزئية موجبة أو سالبة؛ ولا تنافيها لفظية الكلّ في النتيجة الجزئية، لأنّ السور السالبة الجزئية ليس بعض، و بعض ليس، و ليس كلّ و ما يساويها. ثم إنّ هذه الحجة إلى قوله «حكمة عرشية» تلخيص الدليل السادس من المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٣٦٦)؛ و أما قوله الآتي: حكمة عرشية، فمما تفرّد به صاحب الأسفار.

*** قوله: «لأنّ هذا بمنزلة استثناء لعين التالي...» أي استثناء لعين التالي لا لنقيضه فلا ينتج

سبب ذلك أن القوة الجسدانية ربما يحتاج إليها ابتداءً لئتمَّ للقوة العاقلة ما يعقله، و يجوز أن يكون اشتغالها بتدبير البدن يعوقها عن سائر أفعالها، و ذلك مثل ما يعرض الراكب للسفر إلى بلده فرساً ردئاً الحركة فإنه يصير اشتغاله بمراعاة مركبه عائقاً له من أفعاله الخاصة به ليس صدورها عنه بشركة الفرس، و كذلك للشيخ إذا انصرف عن المعقولات فإنه اشتغل عن أفعاله العقلية إلى تدبير بدنه أو عرض لآلته آفة ربما احتاج إليه في الابتداء* لضعف نفسه و عدم رسوخ ملكته في التعقل.

فإن قيل: لعل استمراره في أفعال عقله على صحته لأن عقله يتمّ بعضو من البدن يتأخر عنه الفساد و الاستحالة؛ و إن ظهرت الآفة في سائر القوى و الأفعال.

فيجاب بأن الأعضاء الطرفية إنما يلحقها الضعف و الفساد لضعف يسبق إلى المبادئ، و لو كانت المبادئ صحيحة لا تحفظت الأطراف و لم يسقط قواها، و معلوم أنه ليس كبد الشيخ ولا دماغه و لا قلبه على الحال الصحيحة و القرينة من الصحة، و لذلك تجد في نبضه و بوله و أفعال دماغه تفاوتاً عظيماً، و معلوم أن عقل الإنسان لا يحتاج في تمامه إلى يده و رجله و جلده و ما يجري مجراه. أقول: تفاوت الأحوال الحاصلة للإنسان بحسب الشيخوخة تابعة أيضاً لتفاوت يقع في أحوال النفس لأن المبدء للمزاج و المشكل للأعضاء كما علمت

شيئاً. و سبب ذلك أي سبب عروض الاختلال في التعقل أن القوة الجسدانية من الباصرة و السامعة و غيرها ربما يحتاج إليها الخ.

* قوله: «ربما احتاج إليه في الابتداء...» ضمير إليه راجع إلى تدبير بدنه و تأنيث الضمير المجرور أعنى - إليها - كما في عبارة الطبعة الأولى الرحلية محرّف. و قوله: «لأن عقله يتمّ بعضو من البدن...» ذلك العضو كالدمّاغ و القلب و الكبد. و قوله: «لضعف يسبق إلى المبادئ» أي يسبق إلى المبادئ من القلب و غيره.

هى النفس، و منشأ كلال البدن و قواه انصراف النفس عن تدبير هذه النشأة إلى تدبير نشأة ثانية بحسب الجبلة، و فى ذلك حكمة كون الموت طبيعياً و لميته، لا كما ذكره الأطباء* و غيرهم.

فإن رجعت و قلت: لعل مزاج الشيخ أوفق لأفعال القوة العقلية فلهذا يقوى فيه هذه القوة.

قلنا: كلا فإن مزاج الشيخ إما بارد يابس، و إما واهن ضعيف و كلُّ منها يوجد فى غير المشايخ ولا يكون لصاحبه** مزيد استعداد، و ليس كلُّ شيخ أقوى من الشاب، على أن ضعف البنية ليس يلائم لما يقوم بالبنية بل لعله يلائم ما لا يقوم بالبنية هذا.

حكمة عرشية

إعلم أن هذا البرهان أيضاً غير دالّ على أن لكلِّ إنسان جوهرأ مفارقاً عقلياً*** بل يدل على أن القوة العاقلة غير بدنية، و هو كما يدل على أن القوة العاقلة ليست بدنية يدل على أن القوة الخيالية و الوهمية أيضاً ليست بدنية؛ فإن بعض المشايخ و المرضى قد يكون تخيّل و تصوّره للمعاني الجزئية بحاله، و

* قوله: «كما ذكره الأطباء...» ما ذكروه هو انطفاء الحرارة الفريزية.

** قوله: «ولا يكون لصاحبه...» الواو حالية. و قوله: «وليس كلُّ شيخ أقوى من الشاب» أى ليس كل شيخ أقوى فى التعقّل من الشاب.

*** قوله: «إعلم أن هذا البرهان أيضاً غير دالّ على أن لكلِّ إنسان جوهرأ مفارقاً عقلياً...» عترها هنا عن هذه الحجّة أعنى الحجّة السادسة بالبرهان؛ و إنما قال أيضاً غير دال على أن لكلِّ إنسان جوهرأ مفارقاً عقلياً، نظراً إلى ما أفاده فى ذيل الحجّة الثالثة من هذا الباب بقوله: «و أما الكلام فى صحّة هذا البرهان و دلالته على تحرّد النفوس فأقول: إن هذا البرهان برهان قاطع. لكن على تحرّد بعض النفوس الإنسانية لا النفوس العامية الخ، فراجع.

لو كانت القوة الخيالية طبيعية قائمة بهذا البدن الطبيعي لكان كلما عرضت له آفة أو مرض وقع الاختلال في تحيُّله و تصوُّره؟ وليس كذلك إذ قد تكون غير محتلة* في فعلها، و القضية السالبة الجزئية تكفى لاستثناء نقيض التالى كما علمت، و القوم لعدم اطلاعهم على تجرّد الخيال تكلّفوا تحللات شديدة في دفع بقاء التخيل و التذكّر عند الشيخوخة و اختلال البدن.

الحجة السابعة و هى قرينة المأخذ مما تقدم: أن كثرة الأفكار و التعمق في إدراك العقولات سبب لتجفيف الدماغ و ذبول البدن لأجل ثوران الحرارة الجففة، و سبب لاستكمال النفس بخروجها في تعقّلاتها من القوة إلى الفعل، و معلوم أن الشئ الواحد لا يكون سبباً لكمال شئ و نقصانه؛ فلو كان موت البدن يقتضى موت النفس لكانت الأفكار التى هى سبب لنقصان البدن أو موته سبباً لنقصان النفس أو موتها مع أنها مكتملة لجوهر النفس؛ فعلمنا أن النفس غير قائمة بالبدن.

و لقائل أن يقول: إن المتنع كونه شئ واحد سبباً لكمال شئ واحد و نقصانه من جهة واحدة و فى وقت واحد، و أما أن يكون ذلك فى وقتين و بحسب اعتبارين فغير محتج.

الحجة الثامنة أن النفس غنية في فعلها عن البدن**، و كلُّ غنى في فعله عن المحلّ فهو غنى في ذاته عنه فالنفس غنية عن المحلّ، أمّا أنها غنية في فعلها عنه فلو جوه ثلاثة:

أحدها أنّها تدرك ذاتها، و من المستحيل أن تكون بينها و بين ذاتها آلة فهى

* قوله: «إذ قد تكون غير محتلة...» ضمير الفعل راجع إلى القوة الخيالية.

** قوله: «الحجة الثامنة أن النفس غنية في فعلها عن البدن...» هذه الحجة هى الثالثة من النمط السابع من إشارات الشيخ الرئيس (الفصل الرابع من النمط السابع، ج ٣ من شرح الحواجة نصير الدين الطوسي عليه، ص ٨٧٢ بتصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه).

في إدراكها ذاتها غنية عن الآلة.

و ثانيها أنها تدرك إدراكها لنفسها و ليس ذلك بآلة.

والثالث أنها تدرك آلتها و ليست بينها و بين آلتها آلة أخرى؛ فثبت أن النفس غنية في فعلها عن الآلة و المحل، و كل ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً غنى عن المحل؛ و ذلك لأن كون الشيء فاعلاً متقوم بكونه موجوداً؛ فلو كان الوجود متقوماً بالمحل لكان الفعل متقوماً أيضاً به لأن الإيجاد فرع الوجود، و الفعل بعد الذات، فحاجة الذات و الوجود إلى شيء يستلزم حاجة الإيجاد و الفعل إليه من غير عكس، و لهذا لا يفعل شيء** من القوى الجسمانية إلا بمشاركة الجسم، و لأجل كون الحواس و غيرها من القوى الجسمانية الوجود لا تدرك ذاتها و لا إدراكها لذاتها*** و لا إدراكها لآلتها؛ فلو كانت النفس جسمانية لتعذر عليها ذلك، و قد ثبت أنها ليس كذلك فثبت أنها غير جرمية. أقول: هذا البرهان دال على تجرد النفس عن البدن سواء كانت قوة عاقلة بالفعل أو كانت متخيلة إذ للخيال أيضاً أن يتخيل ذاتها و آلتها و يفعل فعلها من غير مشاركة البدن، و لهذا يتخيل أشياء خارجة**** عن هذا العالم الطبيعي مما لا يكون بينها و بينه علاقة وضعية بالقرب و البعد، فعلم أن فعلها ليس بآلة بدنية و إن كان محتاجاً إلى***** البدن في الابتداء كحاجة العقل إليه أيضاً من جهة الإعداد و تخصيص الاستعداد.

* قوله: «ولست بينها و بين آلتها آلة أخرى» و إلا لزم التسلسل في الآلات.

** قوله: «و لهذا لا يفعل شيء...» أى و لأن حاجة الذات و الوجود إلى شيء يستلزم حاجة الإيجاد و الفعل إليه... لا يفعل شيء من القوى الخ.

*** قوله: «ولا إدراكها لذاتها...» أى ولا تدرك إدراكها لذاتها الخ.

**** قوله: «و لهذا يتخيل أشياء خارجة...» كجبل من ياقوت و بحر من زيتى و نحوهما.

***** قوله: «و إن كان محتاجاً إلى...» الواو وصلية.

و اعترض صاحب المباحث على مقدمة هذا البرهان^{*} بوجهين: الأول بأن الصور و الأعراض محتاجة إلى محالها، و ليس احتياجها إلى محالها إلا بمجرد ذواتها، ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم استغناؤها في ذاتها عن تلك المحال. الثاني أن جميع الآثار الصادرة من الأجسام مباديها قوى و أعراض في تلك الأجسام، و ليس لمحال تلك القوى مدخل في اقتضاها^{**} تلك الآثار لأن محالها أجسام و الأجسام بما هي أجسام يستحيل أن يكون لها أثر في هذه الأحكام المخصوصة، فعلمنا أن المستقل في اقتضاء تلك الأحكام هي تلك الأعراض و القوى الحالّة وحدها، ثم لا يلزم من استقلالها و انفرادها في تلك الأحكام استغنائها عن محالها في الوجود.

أقول في الجواب: أما عن الأول فإن الاحتياج و الإمكان و ما أشبههما أمور عقلية و أحكام ذهنية تعرض الماهيات بحسب ملاحظة الذهن إياها من حيث هي، و الكلام في الأفعال و الأحكام الخارجية و الصور الحالّة و الأعراض حاجتها إلى الموارد و الموضوعات ليست أمراً زائداً على وجوداتها متقومة بالمحل فكيف تكون مستغنية عن المحل بنفس ما به الحاجة إلى المحل أعنى الوجود المحلوي؟ و أما عن الثاني فإننا لا نسلم أن محال القوى و الأعراض لا تدخل لها في التأثير، كيف و التأثير يحتاج إلى وضع خاص و نسبة معينة للمؤثر بالقياس إلى المتأثر، و الوضع لا يقوم إلا بالجسم، و الذي يذكر في الطبيعيات إن الجسم بما هو جسم لا يكون سبباً لفعل خاص كحرارة أو برودة أو شكل أو حركة و إلا لكان جميع

* قوله: «و اعترض صاحب المباحث على مقدّمة هذا البرهان...» أي على قوله: و كلّ ما كان كذلك فهو في ذاته أيضاً غنى عن المحل بوجهين الأول بأن الصور و الأعراض محتاجة في ذواتها إلى محالها، و ليس احتياجها إلى محالها إلا بمجرد ذواتها يعني من غير مدخلة لمحالها، و مقصوده أنها مع احتياجها في ذواتها إلى محالها ليست في أفعالها محتاجة إلى محالها، بل صدور الأفعال منها بمجرد ذواتها؛ ثم لا يلزم من استقلالها بهذا الحكم أي الاحتياج إلى المحل استغناؤها في ذواتها عن تلك المحال.

** قوله: «مدخل في اقتضاها...» العبارة الصحيحة الكاملة هكذا: مدخل في اقتضاها تلك الآثار، لأن محالها أجسام و الأجسام بما هي أجسام الخ.

الأجسام متشاركة فيه لا ينافي هذا الحكم؛ إذ المراد بنفى السببية عن الأجسام نفي سببيتها بالاستقلال لانفى سببيتها مطلقاً وإن كانت بالجزئية والدخول، حتى لو فرض الحرارة مجردة عن الأجسام لكانت فاعلة لهذه السخونة، والسواد لو فرض تجرده عن الأجسام لكانت أيضاً قابضاً للبصر، كيف والمسألة أعنى كون تأثير القوى الحائلة في محل بمشاركته برهانية قطعية لا يتطرق في مقدماتها شك أصلاً.

الحجة التاسعة القوى البدنية* تكلّ بكثرة الأفعال ولا تقوى على القوى

* قوله: «الحجة التاسعة القوى البدنية...» أقول: النفس تقوى على الضعيف إثر القوى كما أنها تقوى على القوى إثر الضعيف، ولا تكون القوى الجسمانية كذلك بل تضعف وتذبل وتنفذ أثرى القوى والضعيف؛ وعبارات الحجة بعضها يناسب تقدّم القوى على الضعيف بأن يقال: ولا تقوى على القوى بعد الضعيف، كما هو عبارة الكتاب وعبارة المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٣٧٢)، ولا ينفى أن النفس تقوى على الضعيف بالتجربة والتعليم والتمرّن والتدوام وغيرها، بل يصح أن يقال إنها تقوى على القوى بعد الضعيف كما في المباحث، وعبارات صدر الحجة تناسب هذا الوجه و تقرير الفخر أظهر في ذلك، فراجع المباحث.

وبعض عبارات الحجة يناسب تقدّم الضعيف على القوى بأن يقال: ولا تقوى على الضعيف بعد القوى كما أن عبارة الكتاب و هي قوله: «و أما عدم تمكّنها من الفعل الضعيف إثر القوى» أى عقيبها ناصّة على ذلك. ثم إن بعض العبارات كان على وجه التعميم حيث يقول: يجوز أن يصدر منها القوى والضعيف من الأفعال بعضها عقيب بعض حتى يشمل الوجهين، وبالجمله هذه الحجة ناطقة بأن النفس تقوى على القوى بعد الضعيف أى بعد ضعفها تقوى على القوى، وتقوى على الفعل القوى بعد الفعل الضعيف، وتقوى على الفعل الضعيف بعد الفعل القوى، والقوى الجسمانية ليست كذلك فتبصر.

ثم اعلم أن هذه الحجة هي البرهان السابح من نفس الشفاء (ص ٢٩٩ بتصحينا وتحقيقنا وتعلقاتنا عليه؛ وقد نقلها ابوالبركات البغدادي في كتابه المعبر أيضاً (ط حيدرآباد الدكن - ج ٢ ص ٣٥٧)، وإن شئت فراجع كتابنا الفارسي في معرفة النفس الموسوم بـ «گنجينه گوهر روان» ينطق عن هذه الحجة وبيانها وذكر مأخذها، و هي الدليل الرابع والعشرون منها في تجرّد النفس الناطقة (ط ١ - ص ١٣٤) والله سبحانه فتّاح القلوب ومثاق الغيوب.

بعدالضعيف، و علّة ذلك أن القوى الجسمانية المادّية موادّها قابلة للتبدل و الاستحالة و الذبول و بسبب ذلك يعرض لها تبدل الأحوال، أما كلاهما و ضعفها فلتحلّل المادة و ذبولها، و أما عدم تمكّنها من الفعل الضعيف أثر القوى* فالسرّ فيه أن القوى يناسب الأفاعيل، فإنّ هذه القوى لما كان من شأنها الاشتداد و التضعيف و التبدل بالاستحالة كما علمت فهي متفاوتة المحدث حسب تفاوت الاستعداد، فإذا استعملت الآلة الجسمانية في إدراك قوى أو فعل قوى فلا بدّ هناك من قوة قوية فيفيض من المبدء القوة القويّة على تلك الآلة، ثم إذا استعملت أثر ذلك الفعل في فعل آخر ضعيف يعسر ذلك على تلك القوة لأنها لا تناسبه و إنّما المناسب لهذا الفعل الضعيف قوة ضعيفة - والقوة أغما تحدث تدريجاً لادفعة كما علمت فيما سبق - و لأجل ذلك لا يمكن للقوة القويّة الفعل الضعيف كما لا يمكن للقوة الضعيفة الفعل القوى، ألا ترى أن القوة المحركة التي في الحجر العظيم لا يمكن لها التحريك البطيء لذلك الحجر في هويّه**، و لا لحرارة الشديدة التسخين الضعيف لما يلاقيه، و أما القوى الغير الجسمانية فلكونها متساوية النسبة إلى جميع القوايل و غير متناهيّة القوة فلا جرم يجوز أن يصدر منها القوى والضعيف من الأفعال بعضها عقيب بعض من جهة اختلاف الأسباب المخصّصة؛ فلأجل ذلك لا تضعف بكثرة الأفعال، و تقوى على القوى بعد الضعيف***، و على الضعيف بعد القوى.

فلذا تضرّرت هذه المقدمة فنقول: القوة العاقلة لما كانت هكذا لأنها تدرك المعقولات القويّة و الضعيفة بعضها عقيب بعض فهي ليست جسمانية كسائر القوى البدنية التي شأنها ما ذكرناه.

* قوله: «إثر القوى» بكسر الهمزة و سكون الناء و فتح الراء أى عقيب القوى.

** قوله: «في هويّه» بضمّ الهاء و كسر الواو و تشديد الياء أى في سقوطه.

*** قوله: «فلأجل ذلك لا تضعف بكثرة الأفعال و تقوى على القوى بعدالضعيف» ضمير الفعلين

راجع إلى القوى الغير الجسمانيّة.

و هذا البرهان أيضاً يدل على كون القوة الخيالية غير جسمانية فإنها تقوى* على تخيل الأشياء العظيمة مع تخيلها للأشياء الحقيرة مثلاً يمكنها أن تتخيل فلك الأفلاك مع الحردلة، و أن تتخيل ضوء الشمس و حرارة النار مع ضوء الشرارة و حرارة الهواء المعتدلة، و أن تتخيل صوت الرعد مع همس. و هذا مما أشكل الأمر على من لم يتفطن بتجرد الخيال** عن المواد المستحيلة الكائنة الفاسدة فجعل يتكلف في دفع الإشكال عن نفسه بأن قوة الإدراك غير قوة المدرك***، فالشمس و القمر و السماء مدركات قوية و نحن إذا تخيلناها فإدراكنا لها لا يلزم أن يكون قوياً و لأجل ذلك لا يمنع إدراكنا لها عن إدراك المدركات الضعيفة، و أما إذا قوى تخيلنا لها بحيث صرنا مستغرقين في ذلك التخيّل امتنع علينا و الحال هذه تخيل الشيء الحقير.

أقول: الإدراك لا يخلو إما أن يكون هو الصورة الحاصلة من الشيء أو الإضافة التي بين المدرك و المدرك كما هو مذهب هذا القائل؛ فعلى الأول لا معنى لقوة الإدراك وضعفه إلا قوة المدرك وضعفه لأنهما أمر واحد؛ لأن المدرك في الحقيقة هو الصورة لا الأمر الخارجى الذى ربما لا يوجد في الخارج عند وجود الصورة، ثم لا يخفى أن صورة السماء التي في الخيال أقوى من صورة الحردلة فيه. و أما على الثانى فالإضافة من الأمور التي لا توصف بقوة

* قوله: «فإنها تقوى...» الضمير راجع إلى القوة الخيالية، و العبارة في الطبعة الأولى الرحلية هكذا: «فإذن تقوى...» فهي أيضاً صحيحة كما لا يخفى.

** قوله: «و هذا مما أشكل الأمر على من لم يتفطن بتجرّد الخيال...» ناظر إلى كلام الفخر الرازى في المباحث المشرقية (ط هند، ج ٢، ص ٣٧٢) حيث قال: «فإن قيل القوة الخيالية جسمانية ثم إنها تقوى على تخيل الأشياء العظيمة الخ».

*** قوله: «بأن قوة الإدراك غير قوة المدرك» القوة بمعناها اللغوى، و إضافتها إلى الإدراك بمعنى كون الإدراك قوياً، و كذا قوله: غير قوة المدرك، و المدرك على صيغة اسم المفعول.

ولا ضعف ولا عظم ولا حقارة إلا باعتبار ما أُضيف إليه* . ثم قوله: و أما إذا قوى تخيّلنا امتنع علينا و الحال هذه تخيّل الشيء الحقير يناقض ما ذكره حيث وصف الشيء المتخيّل بالحقارة دون الخيال.

و أيضاً الاستغراق في إدراك الشيء في الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك** بالنسبة إلى وجود المدرك، و غلبة وجود المدرك و استيلانه على القوة الإدراكية فيقهرها عن الاحاطة به والاكتناه، فليس الاستغراق في إدراك الشيء عبارة عن تسلّط الإدراك على المدرك بل تسلّط المدرك على الإدراك له.

و أيضاً ما ذكره مشترك*** بين الإدراك العقلي و الإدراك الخيالي فإنما متى

* قوله: «إلا باعتبار ما أُضيف إليه...» يعنى باعتبار ما أُضيفت الإضافة أى أسندت الإضافة إليه، يعنى أن الإضافة لاتوصف بالذات بترك الأوصاف من القوة والضعف والعظم والحقارة، بل باعتبار ما أُضيف إليه فإذا كان اتصافها بها لا بذاتها بل بالإضافة فإدراك القوى يلزم أن يكون قوياً، و كذلك إدراك الشيء الضعيف يلزم أن يكون ذلك الإدراك ضعيفاً. و قوله: «حيث وصف الشيء المتخيّل بالحقارة..» يعنى أن الحقير في قوله تخيّل الشيء الحقير وصف للتخيّل.

** قوله: «و أيضاً الاستغراق في ادراك الشيء في الحقيقة يرجع إلى ضعف الإدراك» كلام سام بعبد الغور، و ذلك لأنّ الكامل لايشغله شأن عن شأن، أعنى أنه يصير مظهرّاً للإسم الشريف: «يا من لايشغله شأن عن شأن». قال المعلم الثانى فى الفصوص: «الروح القدسيّة لاتشغلها جهة تحت عن جهة فوق، و لايستغرق الحسّ الظاهر حسّها الباطن - إلى أن قال: الأرواح العامية الضعيفة إذا مالت إلى الباطن غابت عن الظاهر، و إذا مالت إلى الظاهر غابت عن الباطن الخ.

و قال الشيخ الاكبر فى الفصّ الإسعافى من فصوص المحكم فى البحث عن خلق العارف بهيته: و العارف يخلق بهيته ما يكون له وجود من خارج محلّ الهمة ولكن لاتزال الهمة تحفظه ولا يؤدها حفظه، أى حفظ ما خلقته، فمضى طرأ على العارف غفلة عن حفظ ما خلق عدم ذلك المخلوق.

إلا أن يكون العارف قد ضبط جميع الحضرات و هو لا يضل مطلقاً الخ.

*** قوله: «و أيضاً ما ذكره مشترك...» يعنى أن ما ذكره جارٍ فى الإدراك العقلي أيضاً، فيلزم

استغرقنا في تعقل شيء عظيم قوى الوجود على المرتبة رفيع السمك انقطعنا عن تعقل غيره، و من استغرق في جلال الله و عظمته امتنع عليه الالتفات إلى ذاته فضلاً عن تعقل معقولات أخرى.

الحجة العاشرة: قد سبق أن المدرك بجميع أصناف الإدراكات لجميع المدرجات شيء واحد في الإنسان، فنقول: هذا المدرك إما أن يكون جسماً من الأجسام بما هو جسم، و إما أن يكون قوة أو صفة قائمة بالجسم صورة أو عرضاً، و إما أن يكون أمراً مفارقاً عن الجسم غير قائم به، و الأول ظاهر البطلان لأن الجسم من حيث هو جسم لا يمكن أن يكون مدركاً لشيء كما يبينه مراراً من أنه ليس للجسم وجود وحداني و حضور جمعي يوجد له شيء أو يوجد هو لشيء.

و أيضاً لو كان الجسم بما هو جسم مدركاً لكان جميع الأجسام مدركة، والثاني أيضاً محال؛ لأن تلك القوة إما أن تكون قائمة بجميع أجزاء البدن أو قائمة ببعض أعضاء البدن دون بعض، و الأول باطل و إلا لكان كل جزء من أجزاء البدن مبصراً سامعاً متخيلاً متفكراً عاقلاً، و ليس كذلك بالبدئية؟ فإن البصر لا يسمع و اليد لا يتخيل و الرجل لا يتفكر، و باطل أيضاً أن يقال: بعض الأعضاء قامت به القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات؛ لأنه يلزم أن يكون في البدن عضو واحد سامع مبصر متخيل متفكر عاقل فهم و لسانا نعلمه، و لا نجد أي عضو هو.

و به يظهر فساد قول القائل: لعل القوة المدركة لجميع هذه الإدراكات أمر

منه أن تكون القوة العاقلة أيضاً جسمانية كالحالية، فالدليل أعنى الحجة التاسعة يثبت تجرد الحسالي تجرداً برزخياً، و إلا يلزم من قول الفخر أن تكون القوتان أي الحالية جسمانيتين، فما أفاده المولى صدرا نقض على صاحب المباحث.

قائم بجسم لطيف محصور في بعض الأعضاء*.
 فإننا نقول: لو كان كذلك لكنا نخدمن أهداننا موضعاً مشتملاً على جسم
 موصوف بكونه سامعاً مبصراً عاقلاً فاهماً.
 فإن قلت: هب أنكم لا تعرفون ذلك الموضع لكن عدم علمكم بذلك لا يدلُّ
 على عدمه.

قلنا: نحن نعرف ذاتنا و نعرف أنا نحن السامعون المبصرون و المتخيّلون
 العاقلون، فلو كان بعض الأجسام سواءً كان جزءاً من البدن أو كان محصوراً
 في جزء من البدن يكون موصوفاً بتلك القوة المدركة بجميع الإدراكات لجميع
 المدرّكات لم تكن حقيقتنا و هويتنا إلا ذلك الجسم الموصوف بتلك القوة
 المنعوتة بجميع هذه الإدراكات، و إذا كان كذلك ثمّ لانعرفه فلم نكن عارفين
 بحقيقة ذاتنا**.

و أيضاً قد علمت فيما سبق أن المدرك و الحاس من جنس المدرك
 والمحسوس؛ و إذا كان كذلك فيستحيل أن يكون جسم واحد بقوة واحدة آلة
 للسمع و البصر و الذوق و التخيل و التعقل.
 فإن قلت: هذا يرد عليكم حيث جعلتم قوة واحدة مجردة سمعية بصيرة
 لامسة متخيّلة عاقلة.

قلت: هذه القوى فروعاً و معاليل للقوة العقلية و هي تمام هذه القوى و
 فاعلها، و التام و الفاعل يقوى على كلّ ما يقوى عليه الناقص و المفعول من
 الأفعال دون العكس، لأنّ معلول معلول الشيء*** معلول لذلك الشيء، و أما

* قوله: «محصور في بعض الأعضاء» كما أن القلب مبدأ للروح الحيواني، و الكبد للروح الطبيعي.

** قوله: «فلم نكن عارفين بحقيقة ذاتنا» هذا خلف.

*** قوله: «لأنّ معلول الشيء» و الصواب لأنّ معلول معلول الشيء معلول، و قد سقط المعلول
 الثاني في الطبعة الأولى. قوله: «فلا يكون معلولاً له» و ذلك لأنه في مرتبته.

معلول علة الشيء فلا يكون معلولاً له وإلا لزم كون الشيء معلولاً لنفسه، فثبت أن الموصوف بجميع الإدراكات لجميع المدركات قوة واحدة غير جسمانية وهو المطلوب.

الحجة الحادية عشرة أن كل صورة أو صفة حصلت في الجسم بسبب من الأسباب فإذا زالت عنه وبقى فارغاً عنها فيحتاج في استرجاعها إلى استئناف سبب أو سببية كالماء إذا تسخن بسبب كالنار مثلاً ثم إذا زالت عنه السخونة لا يمكن عودها إليه إلا بسبب جديد، وهذا بخلاف النفس في إدراكاتها فإنها كثيراً ما يحدث فيها صورة علمية بسبب فكر أو تعليم معلّم ثم يزول عنها تلك الصورة عند الذهول أمكنها استرجاع تلك الصورة لذاتها من غير استئناف ذلك السبب، وبالجملّة النفس من شأنها أن تكون مكتفية بذاتها في كمالاتها، ولا شيء من الجسم مكتف بذاته، فالنفس تعالت عن أن تكون جسمية.

لا يقال: الجسم أيضاً قد يعود إليه صفته التي كانت فيه بعد زوالها من غير استئناف سبب جديد كالماء إذا زالت عنه البرودة بورود السخونة التي هي ضدّها ثم يستعيد طبعه البرودة التي كانت له.

لأننا نقول: كلامنا في الصفة الطارئة للشيء لأجل سبب خارج عن ذات الموصوف، و برودة الماء صفة ذاتية علّتها طبيعة الماء بشرط عدم القاصر، ثم إذا عادت البرودة إليه ما عادت إلا مع سببها أعني مجموع الطبيعة و عدم

* قوله: «الحجة الحادية عشرة أن كل صورة أو صفة...» هذه الحجة قد جعلناها الدليل التاسع عشر من كتابنا المصنف بالفارسي المسمّى بـ «كنهينه گوهر روان»، و هي الدليل الحادي عشر من أسرار الحكم للمتألّه السبزواري، وإن شئت فراجع تعليقاتنا على البرهان الثامن من نفس الشفاء في تجرّد النفس الناطقة (ص ٣٠١).

المانع. فهذه أحد عشر برهاناً* موقعة لليقين بأن النفس الإنسانية مجردة عن

* قوله: «فهذه أحد عشر برهاناً... الخ» تلك البراهين الرصينة كانت ناطقة بأن النفس الناطقة الإنسانية مجردة عن المادة و لواحقها، فاعلم أن للنفس الناطقة الإنسانية مقام فوق التجرد أيضاً، ونفى بذلك أن النفس كما أنها جوهر مجرد عن المادة الطبيعية و أحكامها كذلك لا تقف إلى حد، بل كلما زادت علماً زادت سعة و قدرة و تستعد للإرتقاء إلى المعارج الأخرى و للإعتلاء إلى المدارج العليا، و هذه خصيصة اختص ذلك الجوهر الفرد بها، ولا تجد موجوداً له هذا الشأن الإرتقائي اللايقي؛ سبحانه الله ما أعظم شأن الإنسان و قد قال تعالى شأنه: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم» (التين، ٥) و أشرت إلى ذلك المعنى في غزل من ديوانى:

نفس را فوق تجرّد بود از امر إله واحد است ار چه نه آن واحد كم عدد هست

ولعمري إن قصيدتي الثانية العائرة المسماة بـ «ينبوع الحياة» لها شأن في بيان مدارج النفس الناطقة و معارجها و مقام فوق تجرّدها العقلي، و هي تنتهي إلى ٢٢٦ بيتاً، و من أبياتها:

تصفّحتُ أوراق الصحائف كلّها	فلم أرَ لَها غير ما في صحيفتي
تجرّدُها تماهى للطبيعة	يفيد بقضاء النفس للأبدية
كذلك مقام فوق ذاك التجرد	لها ثابت أيضاً بحكم الأدلة
على صورة الرحمن جلّ جلاله	يُدَى هذا الإنسان من أمشاج نطفة
و سبحانه ربّي ما أعزّ عوالمى	و أعظم شأنى في مكان من يُسقى
و ما آية في الكون متى بأكبرا	و نفسى كتاب قد حوى كلّ كلمة
عجائبُ صنع النفس يا قوم ماهية	و ما يعدل صنّع بتلك الصنعة

و قد حررنا البحث عن هذه البغية القصوى و الغاية العليا - أعنى أن النفس الناطقة الإنسانية لها مقام فوق التجرد - في سائر مصنفاتنا بحث تحقيق و تنقيب، فراجع في ذلك شرح العين الرابعة والعشرين من كتابنا «شرح العيون في شرح عيون مسائل النفس»؛ و كتابنا الفارسي الموسوم بـ «انسان و قرآن»؛ و كتابنا الفارسي الآخر أيضاً الموسوم بمجموع مقالات؛ و كتابنا الفارسي الآخر أيضاً المسمّى بكنجهنّه گوهر روان.

و قد شرحنا كلام الوصى الإمام أمير المؤمنين على - عليه السلام - في هذا الموضوع الأهم والأمر

المبرم حيث قال: «كلّ و عامٍ يضيّق بما جعل فيه إلا و عامٍ العلم فإنّه يتّسع به» (الحكمة ٢٠٥ من باب المختار من حكمه عليه السلام من نهج البلاغة) بالفارسيّة و جعلنا ذلك الشرح المُنيف الكلمة ١١٠ من كتابنا «هزار و يك كلمه» أى ألف كلمة و كلمة؛ و تلك الكلمة رسالة فريدة قيّمة في ذلك المقصد الأقصى و المرصد الأسنى.

و إن شئت فراجع أيضاً في بيان أن النفس الناطقة لها ذلك المقام الأشمخ رسالتنا الفارسية الكريمة الأخرى الموسومة بـ «مدارج و معارج» و هي كلمة ٢٥٢ من كتابنا المذكور «هزار و يك كلمه»؛ و الدرس التاسع عشر من كتابنا «اتحاد عاقل بمعقول»، و التكتين ٥٢١ و ٦٥٨ من كتابنا «هزار و يك نكته»، و الدروس ١٠٠ و ١٠٢ و ١٠٣ من كتابنا «دروس معرفت نفس» فإن كلّ واحد منها يتضمّن لطائف إشارات إلى أنّ للنفس الناطقة رتبة فوق التجرد العقلائي.

و كذا الباب الأول من رسالتنا الأخرى بالعربيّة الموسومة بـ «الصحيفة الزهرجديّة في كلمات سجدات» مُجدّ جَدّاً في الاعتلاء إلى ذروة التحقيق و التدقيق حول موضوع أنّ للنفس الناطقة مقام فوق التجرد العقلي.

و من تلك الاشارات المشرقيّة تنتقل إلى أنّ وحدة النفس الناطقة ليست وحدةً عدديّةً، بل وحدة حقّة جمعيّة ظليّة للوحدة الحقّة الحقيقيّة الإلهيّة؛ والله سبحانه فتّاح القلوب و متاح الغيوب. و بما يرشدك إلى أنّ للنفس الناطقة رتبة فوق التجرد العقلائي ابتلاف حديثين شريفيين من رسول الله - صلّى الله عليه وآله وسلّم - أحدهما: «ما من مخلوق إلا و صورته تحت العرش»؛ و الآخر: «قلب المؤمن عرش الله الأعظم» فتدبّر.

قال صدر المتألهين في الأسفار: «إنّ النفس الإنسانيّة ليس لها مقام معلوم في الهويّة، ولا لها درجة معيّنة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعيّة والنفسيّة و العقليّة ألّى كلّ لها مقام معلوم؛ بل النفس الإنسانيّة ذات مقامات و درجات متفاوتة و لها نشئات سابقة ولا حقة، و لها في كلّ مقام و عالم صورة أخرى، كما قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كلّ صورة فمرعى لفرلان و ديراً لرهبان

(أوّل الفصل الثالث من الباب الرابع من كتاب النفس، ط ١، ج ٤، ص ٨٣).

ولنا تعلية في المقام على الأسفار بهذه الصورة: قوله قدّس سرّه: «ليس لها مقام معلوم في

الهوية...»، أى ليس لها بحسب الوجود حدّ تقف عنده، و يعبر عن هذا المعنى بأن النفس لها مقام فوق التجرد، قال المتأله السبزواري:

وإنها بحسب وجود ظلّ حق عندى وذا فوق التجرد انطلق

فتدبر قوله تعالى: «قل لو كان البحر مداداً...» (الكهف، ١١٠)، وقوله تعالى: «ولو أن ما فى الأرض من شجرة أقلام» (القمان، ٢٨)، والقرآن مأدبة الله، و ما على تلك المأدبة الإلهية و هى غير متناهية، طعامك «فلينظر الإنسان إلى طعامه»، فذاتك ظرف يتسع ما على تلك المأدبة، وقال قدوة الموحدين مولانا الإمام أمير المؤمنين على عليه السلام: «كلّ و عاء يضيق بما جعل فيه إلا و عاء العلم فإنه يتسع»، و هذه كلّها تدلّ على أن النفس ليس لها مقام معلوم فى الهوية، و قد قال الوصى - أعنى به الإمام أمير المؤمنين عليه السلام - فى وصيته لابنه محمد: «اعلم أن درجات الجنة على عدد آيات القرآن فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن اقرأ وارق» (الوفاى، ط ١، ج ١٤، ص ٥٦، من به)، فافهم.

ثم إنّ للنفس نشئات سابقة بنحو الجمع، و نشئات لاحقة بنحو الفرق. و البهت المذكور أولاً من ترجمان الأنواق للشيخ الأكبر طبع بيروت، ص ٤٣) و بعده:

و بيت لأوثان و كعبة طائف وألواح تورا و مصحف قرآن

و قد أجاد الشيخ الإشراقى السهروردى فى الهيكل الثانى من هياكله فى بيان تجرد النفس الناطقة، و بيان فوق مقام تجرّدها بقوله القويم:

و كيف تتوهم هذه الماهية القدسية جسماً و إذا طربت طرباً روحانياً تكاد تترك عالم الأجساد و تسترط عالم ما لا يتناهى؟!.

أقول: هذه الحجّة قد نقلها الشيخ البهائى عنه فى الدفتر الرابع من كشكوله (ط ١، ص ٣٩٨، و عبارتها فى النسخ مختلفة، ففى ط مصر (١٣٣٥ هـ، ص ١٣) كيف يتصور الإنسان... جسماً و هى إذا طربت... عالم الأجسام و تطلب عالم ما لا يتناهى.

و فى نسخة مخطوطة عندنا من شرح الهياكل للدوائى مطابقة لما اخترناها إلا أن فيها: «كيف يتوهم الإنسان هذه الماهية... عالم الأجسام و يطلب عالم ما لا يتناهى» مكان «ويسترط عالم ما لا يتناهى»؛ و قال فى الشرح: «وفى نسخة أخرى يسترط» يعنى جاء فى نسخة أخرى مكان

المادة و لواحقها سواءً كانت بالغة إلى حدّ العقل بالفعل أم لا، فإنّ النفس

يطلب، قوله «يستطر». وعبارتها في الكشكول هكذا:

و كيف تتوهم هذه الماهية القدسيّة جسماً، و الحال أنّها إذا طربت طرباً روحانياً تكاد تترك عالم الأجساد و تطلب عالم ما لا يتناهى كما يشهد أرباب الشهود.

و الزبادات في الكشكول كلّها في شرح الدّواني من عبارات الشرح.

قوله: «ويستطر عالم ما لا يتناهى...» أي يبتلعه، يقال سطره كطلب و فرح و استطره أي ابتلعه. و الحجّة متفنتة خاية الإلتقان، و في الإسراط إيماء إلى أنّ للنفس مقام فوق مقام التجردّ و كأنّه ناظر إلى قوله (علت كلمته): «إنّا أنزلناه في ليلة القدر» فافهم. وأتى للجسم هذه الشّأنية الكبرى و هو مسجون في القيود و الحدود و الأحياز و الموارد و العلائق؟

و نسخة الهياكل الفارسيّة ترجم الاسراط، حيث قال: «هو جكوته جسم تواند بود كه گاه باشد كه در طرب آيد و خواهد كه عالم أجسام را فرو برد و طلب عالم بی نهایت كند» (ط ايران، ص ٨٧).

تبصرة: الحجّة المذكورة قريبة بما أتى المعلّم الفارابي في الفصل الحادى و الثلاثين من فصوصه حيث قال: «إنّ الروح التى لك من جواهر عالم الأمر لا تتشكّل بصورة، و لا تتخلّق بخلقة، ولا تتعيّن لإشارة، ولا تتردّد بين سكون و حركة، فلذلك تدرك المعدوم الذى فات، و المنتظر الذى هوأت، و تسبح في الملكوت، و تتنفّس من عالم الجبروت».

إن شئت فراجع شرحنا على فصوص الفارابي المسمّى بنصوص الحكم على فصوص الحكم (ص ١٧٩). و قد أفاد و أجاد المتألّه السبزواري في بيان تجرّد النفس الناطقة و بيان مقام فوق تجرّدّها في أوّل شرح الأسماء (ط ١. ص ٢) بقوله الرصين:

«ولا تستبدن كون النفس وجوداً بلا ماهيّة، إذ ليس لها حدّ يقف في مراتب الكمال، فكلّ مرتبة يصل إليها يتجاوز عنها فلاسكون و طمأنينة لها، ألاّ يذكر الله تطمئن القلوب» و كلّ حدّ من الفعلية يحصل لها تكسرها «خلق الإنسان ضعيفاً، و كلّ حياة يفيض عليها غيتها «اقتلوا أنفسكم فتوبوا إلى بارئكم»، فهى شعلة ملكوتية لا تحمد نارها، ولمعة جبروتية لا يطفى نورها، لاسيّما النفس المقدّسة المختصّة التى أخبرت عن مقامها في النبوى المشهور: «لى مع الله وقت لا يسمعى فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل...».

المتخيَّلة بالفعل أيضاً يشارك العقل في تجرّد ذاتها و فعلها عن هذا العالم، لكنّ العقل مجرّد عن الكونين، و الخيال غير مجرّد إلا عن إحداهما.

فصل (٢)

في شواهد سمعية في هذا الباب

أكثر الناس انتفاعهم بالسمعيّات أكثر من العقليّات، ولا يصدقون بالأشياء إلا بمكافحة الحسّ للمحسوس^{*}، ولا يذعنون بالعقليّات ما لم يقترن معها انتهاء نقلها إلى محسوس، فلنذكر أدلة سمعية لهذا المطلب حتّى يعلم أنّ الشرع و العقل متطابقان في هذه المسألة كما في سائر الحكميات، و حاشى الشريعة الحقّة الإلهية البيضاء أن تكون أحكامها مصادمة للمعارف اليقينية الضرورية، و تبتاً لفلسفة^{**} تكون قوانينها غير مطابقة للكتاب و السنّة.

أما الايات المشيرة إلى تجرّد النفس فمنها قوله تعالى في حق آدم و أولاده: «و نفخت فيه من روحي»، و في حق عيسى (ع) «و كلمته ألقاها إلى مريم و روح منه»، و هذه الإضافة تتأدى على شرف الروح و كونها عريّة عن عالم الأجسام، و في حقّ شيخ الأنبياء ابراهيم الخليل (ع) «و كذلك نرى إبراهيم

* قوله: «إلا بمكافحة الحسّ للمحسوس» في مجمع الطريحي: فلأن يكافح الأمور إذا باشرها بنفسه، و المكافحة هي مصادقة الوجه للوجه. و في محيط المحيط للمعلّم بطرس البستاني: كافحه مكافحةً و كفاحاً واجهته. و يقال فلان يكافح الأمور، أى يباشرها بنفسه.

** قوله: «و تبتاً لفلسفة...» كلام كامل في غاية الكمال و الاستواء. و سيأتى نحو كلامه هذا ما أقاد و أجاد غاية الجودة في الفصل الثالث من الباب السابع. و قد تقدّم الكلام في ذلك المطلب القويم الثمّ في الفصل الخامس من الموقف العاشر من العلم الإلهي من هذا الكتاب أيضاً حيث قال: «فصل في طريق التوفيق بين الشريعة و الحكمة في دوام فيض البارئ و حدوث العالم...» فراجع، و ذلك الفصل هو الفصل الأخير من الهيّات الكتاب.

ملكوت السموات والأرض ليكون من الموقنين» وقوله حكاية عنه: «وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً»، ومعلوم أن الجسم وقواه ليس شيء منها بهذه الصفات السنية من رؤية عالم الملكوت، والإيقان والتوجه بوجه الذات لفاطر السموات، والحنيفية أى الطهارة والقدس.

ومنها قوله تعالى: «ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين».

ومنها قوله تعالى: «سبحان الذى خلق الأزواج كلها مما تنبت الأرض ومن أنفسهم ومما لا يعلمون»، وقوله: «إليه يصعد الكلم الطيب»، وقوله: «ولقد خلقنا الإنسان فى أحسن تقويم»، وقوله: «يا أيها النفس المطمئنة ارجعى إلى ربك راضية مرضية» وفى الحقيقة جميع هذه الآيات المشيرة إلى المعاد وأحوال العباد فى النشأة الثانية دالة على تجرد النفس لاستحالة إعادة المعدوم، وانتقال العرض وما فى حكمه من القوى المنطبقة.

وأما الأحاديث النبوية فمثل قوله (ص): «من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وقوله: «أعرفكم بنفسه أعرّفكم بربه»، وقوله: «من رأى فقد رأى الحق» وقوله: أنا النذير العريان»، وقوله: «لى مع الله وقت لا يسعنى فيه ملك مقرب، ولا نبي مرسل» وقوله: «أبيت عند ربى يطعمنى ويسقبنى»؛ فهذه الأخبار وأمثالها تدل على شرف النفس وقربها من البارى إذا كملت، وكذا قوله: «رب أرنى الأشياء كما هى»، ومعلوم أن دعاء النبى (ص) مستجاب، و

* قوله: «فمثل قوله صلى الله عليه وعلى آله: من عرف نفسه فقد عرف ربه» قال المصنف فى كتابه فى المبدأ والمعاد: فلو لم يكن بينه تعالى وبين النفس من المناسبة والمضاهاة مالم يكن بينه وبين الأجسام، لما شرط معرفة الرب بمعرفة النفس وتلك المناسبة كونها جوهرأ عرياناً عن الأحياز والأمكنة، وتام هذه المناسبة ممّا يحتاج بيانه إلى مجال واسع، انتهى. أقول: قوله «وتمام هذه المناسبة...» إشارة إلى المرتبة التى هى فوق التنزيه والتشبيه للنفس، فافهم وتدبر. وقوله: «أنا النذير العريان» أى العريان عن عالم الطبيعة والأجسام، وفيه إشارة إلى تجرد النفس عن علاتق الأجرام.

العلم بالأشياء ذوات السبب كما هي لا يحصل إلا من جهة العلم بسببها و
 جاعلها كما برهن في مقامه، و المراد بالرؤية هو العلم الشهودى و كذلك دعاء
 الخليل (ع) كما حكى الله عنه في قوله: «ربّ أرفى كيف تحيى الموتى»، و رؤية
 الفعل لا تنفك عن رؤية الفاعل، و ليس في حدّ الجسم و مشاعره أن يرى ربّ
 الأرباب و مسبب الأسباب، و قوله (ص): «قلب المؤمن عرش الله» و قوله:
 «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن»، و معلوم أن ليس المراد هذا
 اللحم الصنوبرى، و لا أيضاً إصبع الله جارحة جسمانية بل القلب الحقيقى هو
 الجوهر النطقى من الإنسان، و الإصبعان هما العقل و النفس الكليّان أو القوتان
 العقلية و النفسية، و قوله (ص): «المؤمن أعظم قدراً عند الله من العرش»، و
 معلوم أن هذه الأعظميّة ليست مجسمية ولا لقوة محصورة في عضو* من
 أعضائه، و قوله (ص): «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفى عام»، و قول
 أمير المؤمنين و إمام الموحّدين عليه السلام حين سئل عنه خبر من الأحبار:
 هل رأيت ربّك حين عهده فقال (ع): و يلك ما كنت أعبد ربّاً لم أره، قال: و
 كيف رأيته أو كيف الرؤية فقال: و يلك لا تدركه العيون في مشاهدة الأبصار و
 لكن رأيته القلوب بحقائق الإيمان»، و الرؤية العقلية لا يمكن بقوة جسمانية، و
 قوله (ع) في الجواب حين سئل عنه كيف قلعت باب خير: «قلعته بقوة ربّانية
 لا بقوة جسمانية»، و عنه (ع) إنه قال: «الروح ملك** من ملائكة الله له سبعون
 ألف وجه» الحديث. و قال روح الله المسيح بالنور الشارق من سرادق الملكوت:
 «لن يلج ملكوت السموات والأرض من لم يولد مرتين***»، و قوله:

* قوله: «ولا لقوة محصورة في عضو...» و هي كالروح البخارى.

** قوله: «هو عنه عليه السلام أنه قال الروح ملك...» أى العقل العاشر المسمّى بالعقل القتال ملك
 من ملائكة الله له سبعون ألف وجه من العقول العرضيّة المسماة بأرباب الأنواع.

*** قوله: «من لم يولد مرتين» المرّة الأولى من بطن الأم إلى الدنيا، و الأخرى من بطن المادّة

«لا يصعد إلى السماء إلا من نزل منها».

و أما كلمات الأوائل فقد قال معلّم الحكمة العتيقة أرسطاطاليس في كتابه المعروف بأثولوجيا على لسان اليونانيين بمعنى معرفة الربوبية و هو علم المفارقات: إني ربما خلوت بنفسي و خلعت بدني جانباً؛ و صرت كأني جوهر مجرد بلا بدن فأكون داخلاً في ذاتي خارجاً من سائر الأشياء؛ فأرى في ذاتي من الحسن و البهاء ما أبقى له متعجباً بهتاً؛ فأعلم أني جزء من أجزاء العالم الشريف الألهي ذو حياة فعالة، فلما أيقنت بذلك رقيت بذهني من ذلك العالم إلى العلة الألهية فصرت كأني موضوع فيها متعلق بها؛ فأكون فوق العالم العقلي كلّهُ في كلام طويل. و قال أيضاً: من حرص على ذلك العالم و ارتقى إليه جوزى هناك أحس الجزاء اضطراراً؛ فلا ينبغي لأحد أن يفتر عن الطلب و الحرص و الاهتمام في الارتفاع* إلى ذلك العالم و إن تعب و نصب فإن أمامه راحة لا تعب بعدها أبداً. و ممّا يدلّ على هذا المطلب رسالته المعروفة بتفاحة، و هي مشتملة على كلماته التي تكلم بها حين حضرته الوفاة، و ما احتجّ به على فضل الفلسفة، و أنّ الفيلسوف يجازي على فلسفته بعد مفارقة نفسه عن جسده.

و قال أيضاً: ليست النفس في البدن بل البدن فيها لأنها أوسع منه. و قال أنباز قلّس: إنّ النفس إنما كانت في المكان العالي الشريف** فلما اخطأت سقطت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله، فلما انحدرت صارت غيابةً للأنفس التي قد انخلطت عقولها، و كان يدعو الناس بأعلى صوته و يأمرهم أن

الدنياوية إلى عالم التجرد.

* قوله: «والاهتمام في الارتفاع» و في نسخة: والاهتمام في الارتقاء. و مألها واحد.

** قوله: «في المكان العالي الشريف» أي عالم العقل.

يرفضوا هذا العالم و يصيرون إلى عالمهم الأول الشريف، و وافق هذا الفيلسوف أغاثا ديمون في دعائه الناس إلى رفض هذا العالم إلا أنه تكلم بالأمثال و الرموز.

و أما فيثاغورس صاحب العدد* فكلامه في الرسالة المعروفة بالذهبية ناصحاً على هذا الرأي، و الرسالة أيضاً موجودة عندنا و قال في آخر وصيته لديو جانس: إنك إذا فارقت هذا البدن تصير عند ذلك مخلى في الجو العالى، تكون حينئذ سائحاً غير عائد إلى الإنسية ولا قابلاً للموت.

و أما أفلاطون الشريف الألهى** فروى عنه في كتاب أنولوجيا: أنه قد

* قوله: «و أما فيثاغورس صاحب العدد....» قال فيثاغورس كما في نسخة مخطوطة على بعض نسخ الأسفار الموجودة في مكتبتنا: إن مبادئ الأشياء أعداد نشأت من الأحاد؛ قال: البسائط مبادئ للمركبات و تلك البسائط و حداث، ثم إن تلك الوحدات لا تقبلو إما أن تكون لها ماهيات و راء كونها و حداث أولاً، فإن كان الأول كانت مركبة لأن هناك تلك الماهية مع تلك الوحدة و كلامنا ليس في المركبات بل في مبادئها، و إن كان الثانى كانت مجرد وحدات، و هى لابد أن تكون مستقلة بأنفسها و إلا لكانت مفتقرة إلى الغير، فيكون ذلك الغير أقدم منها و كلامنا في المبادئ المطلقة، و هذا خلف. قال المصنف في تعليقه على شرح حكمة الإشراق بعد نقل هذا الكلام: يعنى بما ذكره أن في الملكوت ذوات نورية قائمة لا في جهات هى إثبات قدسية فعالة لا تزيد وحدتها على ذواتها هى أبسط ما فى الموجودات و أشرفها. و بينها من النسب العددية عجائب تحصل منها فى الأجسام عجائب نسب، كأنها أطلال و أمثال لتلك النسب، انتهى

** قوله: «و أما أفلاطون الشريف الإلهى....» تعليقه مخطوطة أخرى أيضاً على النسخة المذكورة آنفاً فى المقام هكذا: أى كان أفلاطون يختلف فى صفات النفس، أى ذكر أفلاطون صفات النفس مختلفة، فذكر صاحب أنولوجيا سبب الاختلاف فى كلام استاذة بقوله: لأنه لم يستعمل أى الأستاذ فى بعض الكلام لا يلاحظ الصفات التى تعرض لها باعتبار الحواس و المادة، فذكر صفاتها التى تكون لها باعتبار ذاتها المجردة عن المادة ولا يترك ملاحظة تلك الصفات بالكلية أيضاً فى كلام

أحسن في صفة النفس حيث وصفها بأوصاف كثيرة صرنا بها كأننا نشاهدها عياناً، غير أنه قد اختلفت صفاته في النفس لأنه لم يستعمل المحسّ في صفات النفس، ولا رفضه في جميع المواضع، وذمّ وازدري اتصالها بالبدن فقال: إنّ النفس أنما هي في البدن كأنها محصورة كظيمة جداً لا نطق بها.

ثمّ قال: إنّ البدن للنفس أنما هو كالغار، وقد وافقه أنبأ قلنس غير أنه سمى البدن بالصّدى، وإنما عني بالصّدى هذا العالم.

أقول: و يوافق في هذا الكلام الآلهى «و طبع على قلوبهم» «بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون».

ثمّ قال: إنّ إطلاق النفس من وثاقها هو خروجها من مفار هذا العالم و الترقى إلى عالمها العقلى.

أقول: و سبب اختلاف صفات النفس في كلامه ما علمت من طريقتنا من

آخر، فسيذكر تعلق صفاتها التى تكون لها باعتبار تعلقها بالمادة فتكون هاتان الملاحظتان موجبتين لذكر صفات النفس مختلفة.

قال في المفاتيح: العدم الخاصّ للإنسان الأول هو الجئّة التى كان أبونا آدم و أمنا حواء «اسكن أنت و زوجك الجئّة» فالوجود بعد العدم هو الهبوط منها إلى الدنيا «اهبطوا منها جميعاً» والعدم الثانى من هذا الوجود هو الفناء في التوحيد، فإنّ الجئّة للموحدين «ارجعى إلى ربك راضية مرضية فادخلى في عبادى و ادخلى جنتى» المجئى إلى الدنيا هو النزول من الكمال إلى النقص و السقوط من الفطرة الأولى، و لاهماله صدور المخلق من الخالق ليس إلا على هذا الطريق «إليه يبدء المخلق ثم يصيده ثم إليه تحشرون»، و الأول هو النزول و الهبوط، و الآخر هو المروج و الصعود، الأول هو أفسول النور و الآخر هو طلوعه. لقد طلعت الشمس من مغربها «فأفقه نور السموات و الأرض»، فالصبرة من الأول «ليلة القدر تنزل الملائكة و الروح فيها بأذن ربهم من كلّ أمر سلام»، و العبارة عن الثانى «يوم القيامة يهرج الملائكة و الروح في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة».

اختلاف النفوس في التجسّم و التروّج، بل اختلاف نفس واحد فيهما بحسب وقتين أو في وقت واحد من جهتين.

و قال في كتابه* الذي يدعى فاذن: إنَّ علّة هبوط النفس إلى هذا العالم أنما هو سقوط ريشها، فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول. و قال في بعض كتبه: إنَّ علّة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى، و ذلك أن منها أنها تهبط لخطيئة أخطأها. و منها أنها هبطت لعلّة أخرى غير أنه اختصر قوله: بأن ذمّ هبوط النفس و سكنها في هذه الأجسام، و إنّا ذكر هذا في كتابه الذي يدعى طيماوس، ثم ذكر هذا العالم و مدحه، فقال: إنّه جوهر شريف سعيد، و إنَّ النفس أنما صارت في هذا العالم من فعل البارئ الخيّر ليكون هذا العالم حياً ذا عقل لأنّه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقناً في غاية الاتقان أن يكون غير ذي عقل، و لم يكن ممكناً أن يكون للعالم عقل و ليست له نفس، فل هذه العلّة أرسل البارئ النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه، ثمَّ أرسل نفوسنا فسكنت في أبداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً، و لئلا يكون دون ذلك العالم في التمام و الكمال لأنّه كان ينبغي أن يكون في العالم الحسّي من أجناس الحيوان ما في العالم العقلي.

و أمّا الآثار فقد تكلم المتمسكون بهذه الشريعة الحقّة في ماهية الرّوح، فقوم منهم بطريق الاستدلال و النظر، و قوم منهم بطريق الذوق و الوجدان، لا باستعمال الفكر حتى تكلم في ذلك مشايخ الصّوقيّة مع أنهم تأدّبوا بآداب رسول الله (ص) و لم يكشفوا عن سرّ الرّوح إلا على سبيل الرمز و الإشارة، و نحن أيضاً لا نتكلّم إلا عن بعض مقامات الروح الإلهي و قواه و منازل النفسيّة و العقلية، لاعتنائه لامتناع ذلك.

فقد قال الجنيد ره: الرّوح شيء استأثره الله بعلمه، ولا يجوز العبارة عنه

* قوله: «و قال في كتابه...» أى قال افلاطون في كتابه الذي يُدعى فاذن.

بأكثر من موجود. و لعلّه أراد أنه موجود بحث و وجود صرف كسائر الهويّات البسيطة العقلية التي هي إنبيات محضة، متفاوتة بالأشدّ و الأضعف ليست لها ماهيات متقومة من جنس و فصل.

و قال ابو يزيد البسطامي رض: طلبت ذاتي في الكونين فما وجدتني أي ذاته فوق عالم الطبيعة و عالم المثال؛ فيكون من المفارقات العقلية.

و قال أيضاً: انسلخت من جلدي فرأيت من أنا، فسَمّي البدن قشراً و جلداً، و هذا تصريح بأن هويّة الإنسان و إنيتّه شيء غير الجسد.

و قال أيضاً: لو أن العرش و ما حواه وقعت في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحسّ بها. و ظاهر أن هذه السعة ليس لبدنه ولا لجسم آخر.

و قال ابن عطاء: خلق الله الأرواح قبل الأجساد لقوله تعالى: ولقد خلقناكم يعني الأرواح ثم صورناكم.

و قال بعضهم: الرّوح لطيف قائم في كتيّف، و في هذا نظر* وله وجه صحيح.

و قال بعضهم: الرّوح عبارة و القائم بالأشياء هو الحيّ. و فيه أيضاً نظر إلا أن يحمل على معنى الإحياء، و مع ذلك يدلّ قوله على أن الرّوح حيّ بذاته لا بحياة الجسم. و قال بعض المفسّرين في قوله تعالى: «قل الرّوح من أمر ربّي»: أمره كلامه فصار الحيّ حياً بقوله كن حياً، فعلى هذا لا يكون الرّوح في الجسد**.

واعلم أن أهل الشريعة اختلفوا في الرّوح الذي سنل رسول الله (ص) عنه فمن الأقوال المنقولة عنهم ما يدلّ على أن قائله يعتقد بقدّم الرّوح. و منها ما يدلّ على أنه يعتقد حدوثه.

و أيضاً قال قوم: إن الرّوح هو جبرئيل (ع) و هذا القول يشبه قول من قال:

* قوله: «و في هذا نظر...» أي في قوله الروح لطيف قائم في كتيّف نظر إن أراد القيام المحلّول لذات النفس، وله وجه صحيح إن أراد قيام أفعالها بها.

** قوله: «فعلى هذا لا يكون الروح في الجسد» و ذلك لأنّه كلام الله المجرّد القائم به تعالى.

باتحاد النفس بالعقل الفعّال عند استكمالها، و يقرب منه الحديث المنقول آنفاً عن أمير المؤمنين (ع): الرّوح ملك من ملائكة الله له سبعون ألف وجه.

وروى عن ابن عباس: إنّ الرّوح خلق من خلق الله صوّرهم على صور بنى آدم و ما نزل من السماء ملك إلا و معه واحد من الرّوح.

و قال أبو صالح: الرّوح كهياة الإنسان و ليسوا بناس.

و قال مجاهد: الرّوح على صور بنى آدم لهم أيد و أرجل و رؤس يأكلون الطعام و ليسوا بملائكة.

أقول: المراد من إثبات هذه الأعضاء في الرّوح حيثما وقع في كلام هؤلاء القوم ليس إثبات الجوارح الجسمانية بل أجزاء روحانية و قوى معنوية كما يليق بلطافة الرّوح، نظير ما ذكره قول المعلم الأول للمثنائين حيث قال في كتاب أثولوجيا: إنّ الإنسان الحسّي أنما هو صنم للإنسان العقلي، و الإنسان العقلي روحاني و جميع أعضائه روحانية، و ليس موضع اليد غير موضع الرجل، و لا مواضع الأعضاء كلّها مختلفة لكنّا في موضع واحد.

و قال سعيد بن جبیر: لم يخلق الله خلقاً أعظم من الرّوح غير العرش، و لو شاء أن يبلغ* السماوات السبع و الأرضين في لقمة لفعل، صورة خلقه على صورة الملائكة، و صورة وجهه على صورة آدميين، يقوم يوم القيمة عن يمين العرش و الملائكة معه في صفّ واحد، و هو ممّن يشفع لأهل التوحيد، و لولا أن بينه و بين السماوات سترٌ من نور لا حترق أهل السماوات من نوره. فهذه الأقاويل لا يكون منهم إلا نقلاً و سماعاً بلغهم عن رسول الله (ص) كذلك.

و قال بعضهم: الرّوح لم يخرج من كنّ لأنه لو خرج من كنّ كان عليه الذّلّ، قيل: فمن أيّ شيء خرج قال: من بين جماله و جلاله سبحانه بملاحظة

* قوله: «ولو شاء أن يبلغ...» أي و لو شاء الروح أن يبلغ الخ.

الإشارة*، خصّها بسلامه. وحيّاها بكلامه فهي معتقة من ذلّ كن.

أقول: أراد إنه ليس من الموجودات الطبيعية الكائنة لأنّ كل كائن فاسد، و قد برهنّا على أنّ الأرواح العقلية من سرادقات الإلهية و شؤون الصمدية، و إمكاناتها أمور ذهنيّة غير واقعة في نفس الأمر بل باعتبار بعض الملاحظات**، و قال بعضهم: الرّوح لطيفة تسرى من الله إلى أما كن معروفة لا يعبر عنه بأكثر من موجود بإيجاد غيره.

أقول: و قد مرّ تأويله بأنّ المراد إنه محض الوجود المجهول بالإبداع لا بالتخليق من شيء آخر كموضوع أو مادة.

و سنلّ ابوسعيد الخرزّاز عن الرّوح أهي مخلوقة؟ قال: نعم لولا ذلك ما أقرّرت بالربوبية حيث قالت بلى، قال: و الرّوح هي التي قام بها البدن و استحق بها اسم الحياة، و بالرّوح ثبت العقل***، و بالرّوح قامت الحجة، و لولم يكن الرّوح كان العقل معطلا لاحجة عليه ولاله.

و قال بعضهم: إنها جوهر مخلوق و لكنّها ألطف المخلوقات و أصفى الجواهر و أنورها، و بها يرى المغيبات، و بها يكون الكشف لأهل الحقائق، و إذا حجبت الرّوح عن مراعات السّرّاسات الجوارح الأدب. و قال الآخر: الدّنيا و الآخرة سواء عند الرّوح.

* قوله: «بملاحظة الإشارة...» أى بملاحظه الإشارة والتجلى خصّها بسلامه و حيّاها - من النّعيّة - بكلامه. معنى كلامه أن الروح هو أمره تعالى، و قوله «كن» هو نفس أمره تعالى الذى به يتكوّن الأشياء، فسائر الموجودات خلقت و كانت من أمره و أمره لا يكون من أمر و إلّا لزم التسلسل أو الدور، بل عالم أمره سبحانه وتعالى إن شاء من ذاته نشر الضوء من الشمس و النّداوة من البحر.

** قوله: «بل باعتبار بعض الملاحظات» ككونها معلولة.

*** قوله: «و بالرّوح ثبت العقل» أى العقول الجزئية.

و قال بعضهم: الأرواح تجول في البرزخ و تبصر أحوال الدنيا، و الملائكة يتحدثون في السماء عن أحوال الآدميين؛ فأرواح تحت العرش و أرواح طيارة إلى الجنان و إلى حيث شئت على أقدارهم من السعى إلى الله أيام الحياة. و روى سعيد بن مسيب عن سلمان رض قال: أرواح المؤمنين تذهب في برزخ من الأرض* حيث شئت بين الأرض و السماء حتى يردّها إلى جسدّها.

و قيل: إذا ورد على الأرواح ميّت من الأحياء التقوا و تحدّثوا و تسألوا، و كلّ الله بها ملائكة تعرض عليها أعمال الأحياء حتى إذا عرض على الأموات ما يعاقب عليه الأحياء في الدنيا من أجل الذنوب كان عذراً ظاهراً عند الأموات، فإنه لا أحد أحبّ إليه العذر من الله تعالى.

و من هذا القبيل ما رواه الشيخ ابو جعفر محمد بن الحسن الطوسي ره إنه سئل أبو بصير أبا عبدالله جعفر بن محمد الصادق (ع) عن أرواح المؤمنين فقال: في الجنة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان.

و روى أيضاً محمد بن يعقوب الكليني ره في أواخر كتاب الجنائز من الكافي عن جعفر الصادق (ع) إنّ الأرواح في صفة الأجساد في شجر في الجنة تتعارف و تتسائل، فإذا قدمت روح على تلك الأرواح تقول: دعوها فإنه قد اقبلت من هول عظيم، ثم يسألونها ما فعل فلان و ما فعل فلان، فإن قالت لهم تركته حياً ارتجوه**، و إن قالت لهم قد هلك قالوا: قدهوى بهوى.

و في الكافي عنه (ع) إنّ أرواح المؤمنين في حجرات في الجنة يأكلون من طعامها و يشربون من شرابها، و يقولون ربّنا أقم لنا الساعة و أنجز لنا ما وعدتنا، و ألحق آخرنا بأولنا.

* قوله: «تذهب في برزخ من الأرض» كوادى السلام.

** قوله: «ارتجوه» أى ارتجوه و انتظروه، و إن قالت لهم قد هلك و مات قالوا قد هوى بهوى.

وروى في أرواح الكفار بهذا ذلك.

و روى أيضاً محمد بن الحسن الطوسي ده في التهذيب عن الامام أبي عبدالله (ع) إنه قال: ليونس بن ظبيان ما يقول الناس في أرواح المؤمنين؟ فقال يونس: يقولون: في حواصل طير خضر في قناديل تحت العرش، فقال (ع): سبحان الله المؤمن أكرم على الله من ذلك أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر، يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى صير روحه في قالب كغالبه في الدنيا فيأكلون و يشربون، فإذا قدم عليهم القادم عرفوه بذلك الصورة التي كانت في الدنيا. والأخبار المنقولة عن أئمتنا أهل بيت رسول الله (ص) أكثر من أن تحصى، ولا تظن أن اتصاف الأرواح بتلك الصفات من الشكل و الحياة و التحدث و الأكل و الشرب و غيرها مما تنافي في تجرداها عن هذا العالم الطبيعي، بل يؤكده لأن الروح يتشكل و يتصور و يتجسم في غير هذا العالم، فإن الله هوالم كثيرة غير هذا العالم بعضها ألطف من بعض، كلها مفارقة عن هذا العالم و عن المواد الكونية والاستعدادية، و ستعلم في مباحث المعاد كيفية تمتل الأرواح بصور الأجساد مع تجرداها و مفارقتها عن الأبعاد و الأجرام ذاتاً و وجوداً لا فعلاً و مثلاً.

سئل الواسطي لأي علة كان رسول الله (ص) أحكم الخلق قال: لأنه خلق روحه أولاً فوق له صفة التمكين و الاستقرار، ألا تراه كيف يقول: كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين، و في رواية العوارف بين الروح و الجسد أي لم يكن روحاً ولا جسداً انتهى كلامه.

* قوله: «في حواصل طير خضر...» حواصل جمع حوصلة، و الحوصلة ما يقال بالفارسية جينه دان، و الحواصل علم لطير و ذلك لعظم حوصلة، و قلت في «قصيدة شغشقية» من ديواني: نياي خوشنوا مرغ شب آهنگ جو چوك از خول گيري تا حواصل و قوله: «خضر» بالضم فالسكون جمع أخضرو خضراء؛ قال ابن مالك في باب جمع التكسير من الألفية: «فُعُلْ لِنحو أحر و حمراء...».

و قال بعضهم: الروح خلق من نور العزة، و إبليس خلق من نار الغرة، و لهذا قال: خلقتني من نار، ولم يدر أن النور خير من النار.
و قال بعضهم: قرن الله العلم بالروح فهي للطافتها تنمو بالعلم* كما أن البدن تنمو بالغذاء.

و المختار عند أكثر المتكلمين أن الإنسانية و الحيوانية عرضان خلقا في الإنسان، و الموت يعدمهما، و أن الروح هي الحياة بعينها صارالبدن بوجودها حياً، و بالإعادة إليه في القيامة يصير حياً.

أقول: هذا الكلام مما له وجه صحة و تحقيق لو صدر عن ذى بصيرة و كشف، و كذا ما ذهب إليه بعض المتكلمين من أنه جسم لطيف اشتبك بالأجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الأخضر، و هو اختيار أبي المعالي الجويني أستاذ الشيخ أبي حامد الغزالي، و ذلك لأن ذلك الجسم البرزخي أيضاً من مظاهر الروح، و كينونته في هذا البدن ليس بتداخل و اشتباك لكن يشبههما.
و أصر بعض متأخريهم على أنه عرض مع ما سمعوا من الأخبار الواردة فيه الدالة على استقلاله و جوهريته من العروج و المهبوط و التردد في البرازخ.
و أما قول ابن عباس حين سئل و قيل له: أين تذهب الأرواح عند مفارقة الأبدان فقال: أين تذهب ضوء المصباح عند فناء الأدهان، ففرضه أن ذهاب العروج إلى المقام الذي جاء منه، فمن علم كيفية مجيء الروح من ذلك المقام

* قوله: «فهي للطافتها تنمو بالعلم...» فإنها لتجردها تدرك المعقولات و تنمو و تستكمل بإدراكها، و جاء هذا الحكم الحكيم في ديواني هكذا:

تن همى زنده ز آب و نان باشد علم آب حیات جان باشد

و قوله: «أن الإنسانية و الحيوانية...» قيل في بيانه كما في تعليقه مخطوطة: لعل مراده أن الإنسانية و الحيوانية لا تكونان ذاتيتين للبدن بل خارجتان عنه، لا أن الإنسانية و الحيوانية تكونان بالذات للنفس و بواسطتها للبدن و الموت يعدمهما أى عن البدن.

العقلي من غير لزوم حركة و تجسم يمكنه أن يعلم ذهابه إلى ذلك العالم من غير زيادة مكان أو تغير أو تكثر هناك. و قيل له: أين يذهب الجسوم إذا بليت قال: أين يذهب لحمها إذا مرضت.

وقال ابوطالب المكي: في قوت القلوب ما يميل إلى أن الأرواح أعيان في الجسد و كذا النفوس لأنه يذكر أن الرّوح يتحرك و من حركتها يظهر نور في القلب، يراه الملك فيلهم الخير* عند ذلك، و أن النفس تتحرك و من حركتها يظهر ظلمة في القلب فيرى الشيطان الظلمة فيقبل بالإغواء.

أقول: مراده من هذه الحركات: الحركات الفكرية التي قد تكون برهانية عقلية يستدعى فيضان الصورة العقلية النورية على النفس، و قد تكون قياساً سفسطياً وهمياً مؤدباً إلى تصوّر النفس بصورة فاسدة مظلمة و نتيجة باطلّة و هو من فعل الشيطان، و هذه الحركات لاتنأى تجرد النفوس.

و قال الشيخ الغزالي: إن الرّوح إذا فارقت الأبدان تحمل معها القوة الوهميّة بتوسط النطقية فتكون حينئذ مطالعة للمعاني المحسوسة لأنّ تجرّدها من حياة البدن غير ممكن، و هي عند الموت شاعرة بالموت، و بعد الموت متخيّلة نفسها مقبورة، و يتصور جميع ما كانت تعتقده حال الحياة، و تحسّ بالثواب و العقاب في القبر، و هذا كلام صحيح برهاني يؤيد ما ذهبنا إليه من تجرّد القوة الخيالية و ما يصحبها. و سيرد زيادة تحقيق و إيضاح له.

و قال صاحب العوارف و المعارف: ما وجدناه أيضاً في كتاب الطواسين و اليواسين** و هو أن الرّوح العلوى السماوى من عالم الأمر، و الرّوح الحيوانى البشرى من عالم الخلق، و هو محل الرّوح العلوى و مورده، و هذا الرّوح

* قوله: «فيلهم الخير...» يلهم فعل مضارع مجهول من الإلهام.

** قوله: «في كتاب الطواسين واليواسين...» قيل هو للحسين بن المنصور الحلاج. و قوله: «والروح الحيوانى البشرى» أى الروح البخارى. و قوله: «هذه الروح لسائر الحيوانات» أى لتنامها.

الحيوانى جسمانى لطيف حامل لقوة الحسّ والحركة وهذا الرّوح لسائر الحيوانات ومنه يفيض قوى المحواس، وهو الذى قواه الغذاء ويتصرف فيه بحسب الطب، وبه اعتدال مزاج الأخلاط ولورود الرّوح الإنسانى على هذا الرّوح تجنّس وباين أرواح الحيوانات، واكتسب صفة أخرى فصارت نفساً محلاً للنطق والإلهام، قال تعالى: «و نفس و ما سويها فألهما فجورها و تقواها» فتسويتها بورود الروح الإنسانى عليها، واقتطاعها عن جنس أرواح الحيوانات، فتكوّنت النفس بتكوين الله من الروح العلوى فى عالم الأمر، و صار تكوّنهما منه فى عالم الأمر كتكوّن حواء من آدم (ع) فى عالم الخلق، و صار بينهما من التأليف والتعاشق كما بين آدم و حواء، و صار كلّ واحد منهما يذوق الموت بفارقة صاحبه، قال الله تعالى: «و خلق منها زوجها ليسكن إليها» فسكن آدم إلى حواء و سكن الروح العلوى إلى الروح الحيوانى و صيره نفساً، و يتكوّن من سكون الروح إلى النفس القلب و أعنى بهذا القلب اللطيفة التى محلّها المضغة اللحمية، فالمضغة اللحمية من عالم الخلق، و هذه اللطيفة من عالم الأمر، و كان تكوّن القلب من الروح والنفس فى عالم الأمر كتكوّن الذرّة من آدم و حواء فى عالم الخلق، و لولا المساكنة بين الزوجين اللذين أحدهما الروح و الآخر النفس ما تكوّن القلب، فمن القلب متطلع إلى الأب الذى هو الروح العلوى ميّال إليه و هو القلب المؤيد الذى ذكره رسول الله (ص) فيما رواه حذيفة قال (ص): القلوب أربعة قلب أجرد فيه سراج يزهر؛ فذلك قلب المؤمن. و قلب أسود منكوس؛ فذلك قلب الكافر. و قلب مربوط على علاقة؛ فذلك قلب المنافق. و قلب مصفّح فيه إيمان و نفاق؛ فمثل الإيمان فيه مثل البقلة يمدّها الماء الطيّب، و مثل النفاق فيه كمثل القرحة يمدّها القيح و الصديد. فأىّ المدتين غلبت عليه حكم له بها، و القلب المنكوس ميّال إلى

الأم التي هي النفس الأتارة بالسوء. و من القلوب قلب مترددة في ميله إليهما و بحسب غلبة ميل القلب يكون حكمه من السعادة و الشقاوة. و العقل جوهر الروح العلوى و لسانه الدالّ عليه، و تدبيره للقلب* المؤيد و النفس الزكية المطمئنة تدبير الوالد للولد البارّ و الزوجة الصالحة، و تدبيره للقلب المنكوس و النفس الأتارة بالسوء تدبير الوالد للولد العاق و الزوجة السيئة، فمنكر لهما من وجه و منجذب** إلى تدبيرهما من وجه إذلا بدّله منهما، فالروح العلوى يهيم بالارتقاء إلى موله تشوقاً و حنواً و تنزهاً عن الأكوان، و من الأكوان القلب و النفس، فإذا ارتقى الروح يحنو القلب حنوً الولد الحسن البارّ إلى الوالد، و يحنو النفس إلى القلب حنوً الوالدة الحنية إلى ولدها، و إذا حنت النفس ارتقت من الأرض و انزوت عروقها*** الضاربة في العالم السفلى و انكوى هواها و انحسرت مادتها و زهدت في الدنيا، و تجافت من دار الغرور و أنابت إلى دار الخلود، و قد تخلّد النفس التي هي الأم إلى الأرض بوضعها الجبلى لكونها من الروح الحيوانى المجتس، و مستندة في تكوينها إلى الطبايع التي هي أركان العالم السفلى، قال تعالى: «ولو شئنا لرفعناه ولكنّه أخلد إلى الأرض و اتبع هواه» فإذا سكنت النفس التي هي الأم إلى الأرض انجذب إليها القلب المنكوس انجذاب الولد الميال إلى الوالدة المعوجة الناقصة دون الوالد الكامل المستقيم، و ينجذب الروح إلى الولد الذى هو القلب لما جبل عليه من انجذاب الوالد إلى ولده، فعند ذلك يتخلف عن حقيقة القيام بحق

* قوله: «هو تدبره للقلب» العبارة مصحّفة والصواب و تدبيره للقلب.

** قوله: «هو سنجذب...» العبارة مصحّفة والصواب: و منجذب إلى تدبيرهما من وجه إذلا بدّله منهما.

*** قوله: «و انزوت عروقها...» أى طوت عروقها الضاربة في العالم السفلى و انكوى أى انتفض هواها و انحسرت - بالحاء المهملة - مادتها الخ.

مولاه، و في هذين الانجذايين يظهر حكم السعادة و الشقاوة ذلك تقدير العزيز العليم.

و قال أبوسعيد القرشي: "الروح روحان روح الحياة و روح الماة فإذا اجتمعا عقل الجسم، و روح المات هي التي إذا خرجت من الجسد يصير الحي ميتاً، و روح الحياة ما به مجارى الأنفاس و قوة الأكل و الشرب و غيرها. و قال بعضهم: النفس لطيفة مودعة في القالب منها الأخلاق و الصفات المذمومة كما أن الروح لطيفة مودعة منها الأخلاق و الصفات الحمودة، و كما أن العين محل الرؤية، والسمع محل الأذن، و الأنف محل الشم، و الفم محل الذوق، فهكذا النفس محل الأوصاف الذميمة، و الروح محل الأوصاف الحمودة، و جميع أخلاق النفس و صفاتها من أصلين: الطيش و الشره، و طيشها من

* قوله: «و قال أبوسعيد القرشي...» في المقام تعلية مخطوطة في بعض نسخ الكتاب بهذه الصورة: قال فصل في توضيح ما ذكر في تحقيق الحركة الكمّية: اعلم أن كل ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الأخير له فتعيّن محفوظ مادام فصله الأخير متعين، و باقى المقولات لماهية من الاجناس و الفصول التي هو لوازم وجوده و أجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص فتبدّلها لا يقدح في بقاء ذاته، فالإتصال و تبدّل الأبعاد مثلاً فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الذى هو به مادة و هو في ذاته نوع برأسه، وله قوة كالهوى الأولى و هي قوة الإتصال، و مقابله و تماميته هو كونه بالفعل، و تبدّله يوجب تبدّل الجسم بما هو جسم فقط، و كذلك النامى فصل للجسم النامى و به تمامية ذاته، و ليس ثابتة بمجرد الجسميّة بل هي مبدأ قوّته و حامل إمكانه، فلاجرم تبدّل أجرام الجسميّة لا يوجب تبدّل ذات الجوهر النامى، لأنّها معتبرة فيه على وجه العموم والاطلاق لاعلى وجه الخصوص و التقيد، فالنامى إذا تبدّلت مقاديره فعند ذلك تبدّل جسميّة بشخصها و لا تبدّل ذاته، و جوهره التامى بشخصه فهو بما هو جسم طبيعى مطلق قد انعدم شخصه عند النمو و الذبول، و بما هو جسم طبيعى تام لم يتعدم بشخصه لا هو و لاجزئه، لأنّ ما هو جزئه ليس إلا مطلق الجسميّة في أى فرد تحقّقت على الإتصال الوجودى.

جهلها و شرها من حرصها، و شبهت النفس في طيشها بكرة متسديرة على مكان أملس لاتزال متحركة بجبلتها، و شبهت في حرصها بالفراش الذي يلقي نفسه على ضوء المصباح، ولا تقنع بالضوء اليسير دون الهجوم على جرم الضوء الذي فيه هلاكه. فهذه جملة من أقوال علماء الشريعة، و إشارات مشايخ الطريقة دالة على أن في الإنسان جوهرأ روحانياً، و جميع ما نقلناه منهم بما له وجه وجيه، و إن كان ظواهر بعضها مواضع إرادات و أنظار لكن عند البصير العارف بأسرار الشريعة الآلهية لها محامل صحيحة و معاني لطيفة، مشيرة إلى أسرار غامضة شريفة لأنهم في أقوالهم تتبعوا أحاديث الرسول(ص) و الائمة(ع) و أكثر ما ذكروه مما يوجد في عبارات الأحاديث المنقولة عمّن لا ينطق بالهوى إن هو إلا وحى يوحى علّمه شديد القوى، و لولا مخافة الإطناب لشرحنا كلامهم، و أوضحنا مرامهم على وجه يطابق البراهين القطعية، و القوانين الحكمية من غير شائبة شك و ريب، و شائبة نقص و عيب، و الله ولي الرحمة والإحسان.

الباب السابع

في نهد من أحوال النفس الناطقة من حيث نسبتها إلى عالم الطبيعة و فيه
فصول:

فصل (١)

في كيفية تعلق النفس بالبدن

اعلم أن تعلق الشيء بالشيء و حاجته إليه متفاوتة بحسب القوة؛ فأكوى
التعلقات و أشدها هو التعلق بحسب الماهية و المعنى ذهنياً و خارجاً كتعلق
الماهية بالوجود.

و الثاني ما بحسب الذات و الحقيقة بأن يتعلق ذات الشيء و هويته* بذات
المتعلق به و هويته كتعلق الممكن بالواجب.

والتالث ما بحسب الذات و النوعية جميعاً بذات المتعلق به و نوعيته كتعلق
العرض كالسواد بالموضوع كالجسم.

* قوله: «بأن يتعلق ذات الشيء و هويته...» أى بأن يتعلق ذات الشيء و وجوده بذات المتعلق
به و هويته الخ. و قوله: «والتالث ما بحسب الذات و النوعية جميعاً...» أى بحسب الوجود و
الماهية جميعاً بذات المتعلق به و نوعيته.

والرابع ما بحسب الوجود و التشخص حدوداً و بقاءً بطبيعة المتعلق به و نوعيته كتعلق الصورة بالمادة؛ فإن حاجة الصورة في تشخصها ليست إلا بمادة لايعينها بل بواحدة منها بالعموم كتعلق السقف المستحفظ بالدعامات على سبيل البديل بواحدة منها لايعينها، و كحاجة الجسم الطبيعي في وجوده إلى مكان ما لايعينه ولهذا يسهل حركته عن كل واحد من الأمكنة إلى مكان آخر.

والخامس ما بحسب الوجود و التشخص حدوداً لابقاءً كتعلق النفس باليدن عندنا حيث أن النفس بحسب أوائل تكوينها و حدوثها حكمها حكم الطبائع المادية التي تفتقر إلى مادة مبهمه الوجود، فهي أيضاً تتعلق بمادة بدنية مبهمه الوجود حيث يتبدل هويته بتوارد الاستحالات و تلاحق المقادير، فالشخص الإنساني و إن كان من حيث هويته النفسية شخصاً واحداً ولكن من حيث جسميته أي التي بمعنى المادة أو الموضوع لا التي بمعنى الجنس أو النوع ليس واحداً بالشخص، و قد سبق تحقيق كون موضوع الحركة الكمية أمراً نوعياً بحسب الجسمية شخصياً بحسب الطبيعة أو النفس.

و السادس ما يكون التعلق بحسب الاستكمال و اكتساب الفضيلة للوجود لا بحسب أصل الوجود كتعلق النفس باليدن عند الجمهور من الفلاسفة مطلقاً، و تعلقها به بعد البلوغ الصوري الذي عند صيرورتها نفساً ذات قوة متفكرة و عقل عملي بالفعل قبل أن يخرج عقله النظري من القوة إلى الفعل عندنا، و هذا أضعف التعلقات المذكورة و هو كتعلق الصانع بالآلة إلا أن هذا التعلق بهذه الآلات البدنية تعلق طبيعي ذاتي، و تعلق النجار مثلاً بالآلة عرضي خارجي، و ذلك لأن النفوس كلها خالية في مبادئ تكوينها عن الكمالات و الصفات الوجودية سواء أكانت بحسب الحيوانية مطلقاً أو بحسب الإنسانية خاصة، و لم يكن لها تحصيل هذه الكمالات إلا بحسب استعمال الآلات، و كان من الواجب أن تكون تلك الآلات مختلفة بعضها من باب الحركات و بعضها من باب الإدراكات، و التي من باب الحركات بعضها بحسب الحيوانية من باب

الشهوة و بعضها من باب الغضب، و آلتى من باب الإدراكات بعضها من باب اللمس، و بعضها من باب الشم، و بعضها من باب الذوق و بعضها من باب الإبصار، و بعضها من باب السماع، و هكذا غيرها، ولو لم تكن آلات النفس مختلفة حتى تفعل بكل آلة فعلاً خاصاً لازدحمت عليها الأفعال، و لاجتمعت الإدراكات كلها على النفس، و كانت حينئذ يختلط بعضها على بعض، و لم يحصل منها شيء على الكمال و التمام؛ و لأن صور الأشياء أنما تحصل للنفس أولاً فى حسها ثم فى خيالها ثم فى عقلها النظرى و لهذا قيل: من فقد حساً فقد علماً ولاشئ من المحسوسات بحيث يكون جامعاً لذاته بحسب وجود واحد لجميع الكيفيات و الصفات التى يقع الإحساس بها، فإن المبصر غير المسموع، و الرائحة غير الطعم، فهكذا يجب أن تكون مدارك هذه الكيفيات و الكمالات و مشاعرها الجزئية مختلفة، و هذا بخلاف وجود الأشياء فى العقل حيث يجوز أن يكون هناك شئ واحد بحسب وجود واحد عقلى شئاً و ذوقاً و رائحة و صوتاً و لوناً و حرارة و برودة و غير ذلك من الصفات على وجه أعلى و أشرف كما بينه الفيلسوف العظيم* فى كتابه، فثبت أن من الواجب أن يكون إدراك المحسوسات بما هى محسوسات لا يمكن إلا بآلات مختلفة حسب اختلاف أجناسها كيلا يختلط على النفس و يتشوش إدراكاتها و لما اختلفت الآلات فلا جرم النفس اذا حاولت الإبصار التفتت إلى العين فتقوى على الإبصار التام، و إذا حاولت السماع التفتت إلى الأذن فتقوى على السماع التام، و كذلك القول فى سائر الأفعال بسائر القوى و إذا تكررت منها هذه الأفعال باستعانة هذه الآلات وقعت لها ملكة و اقتدار على تحصيل تلك الأمور التى لم يمكن

* قوله: «و هكذا لم يكن آلات...» فى العبارة سقط و تمامها هكذا: «و هكذا غيرها ولو لم تكن

آلات النفس مختلفة...»

** قوله: «كما بينه الفيلسوف العظيم...» يعنى به أفلاطون.

حصول حضورها إلا باستعانة الآلات من غير الاستعانة بشيء منها بل تستحضرها و تتصرف فيها كما تشاء بذاتها و في عالمها. فعلم من هاهنا أن النفس في أول تكوينها كالهويلى الأولى خالية عن كل كمال صورى و صورة محسوسة أو متخيلة أو معقولة، ثم تصير بحيث تكون* فعالة للصور المجردة عن المواد - جزئية كانت أو كلية - ولا محالة تلك الصور أشرف و أعلى من هذه الصور الكائنة الفاسدة، فما أشد سخافة رأى من زعم** أن النفس بحسب جوهرها و ذاتها شيء واحد من أول تعلقها بالبدن إلى آخر بقائها؟ و قد علمت أنها في أول الكون لاشيء محض كما في الصحيفة الآلية: «هل ابقى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» و عند استكمالها تصير عقلاً فعالاً.

فإن قلت: قد ثبت أن النفس كمال أول لجسم طبيعى، و الكمال و الصورة شيء واحد بالذات متغاير بالاعتبار فكيف يحكم بأن النفس في أول الفطرة معرفة عن كل صورة؟

قلنا: الصورة صورتان: إحداها صور مادية وجودها وجود أمر منقسم

* قوله: «بحيث تكون...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا: «فعالة للصور المجردة عن المواد...» و

قوله: «جزئية كانت...» الصور الجزئية المجردة عن المواد كالصور الخيالية.

** قوله: «فما أشد سخافة رأى من زعم...» ناظر إلى ما مرّ في الفصل الثامن من الطرف الأول من المسلك الخامس من هذا الطبع في العقل و المعقول (ج ٣، ص ٣٨٣) حيث قال: والعجب من الشيخ مع عظم شأنه و قدره حيث حكم بأن النفس الانسانية من مبدأ كونها بالقوة في كل ادراك حتى الإحساس و التخيل إلى غاية كونها عاقلاً بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلها، كما هو شأن العقل البسيط لم يصّر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء التى لم يكن صادقاً عليها في أوائل الفطرة حتى كانت نفوس الأنبياء عليهم السلام ونفوس المجانين و الأطفال بل الأجنّة في بطون الأمهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانية و حقيقتها...» فراجع.

متحيز ذي جهة، ووجدتها عين قبول الكثرة، و ثباتها عين التجدد و الانقضاء، و فعلها عين قوة الأشياء فكونها صورة مصحوب بكونها مادة. و الثانية صورة غير مخلوطة بالمادة سواءً كانت مشروطة بوجود المادة على وضع خاص بالقياس إلى آلتها أم لا، و هذه بقسميها هي الحرية باسم الصورة دون الأولى لأن الأولى ضعيفة الوحدة، ضعيفة الوجود «كسراب بقية يحسبه الظمان ماءً حتى إذا جائه لم يجده شيئاً» و لذلك لم يكن لها وجود إدراكي فلا يكون بوجودها الخارجى محسوسة ولا متخيلة ولا معقولة، و الثانية لها وجود إدراكي صوري بلامادة فتكون إما محسوسة إذا احتاجت في وجودها إلى نسبة وضعية لمظهرها* و مرآة حضورها بالقياس إلى مادة، و إما متخيلة أو معقولة إن لم يكن كذلك. فإذا تحقق ما ذكرناه و تبين و ظهر أن النفس في أول الفطرة ليست شيئاً من الأشياء الصورية بالمعنى الثانى، ولا أيضاً كانت مما قد حصل لها شيء من الصور الحسية أو الخيالية أو العقلية إذ وجود الشيء للشيء فرع على وجود ذلك الشيء في نفسه بنحو ذلك الوجود إن خارجاً فخارجاً، و إن حسياً فحسياً، و إن خيالياً فخيالياً و إن عقلاً فعقلاً، فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات و بداية الصور الإدراكيات، و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية و أول اللبّوب الروحانية**.

فصل (٢)

في تحقيق حدوث النفوس البشرية

ما مر من الكلام يكفى لإثبات أن هذه النفوس حادثة بحدوث الأبدان، إذ

* قوله: «إلى نسبة وضعية لمظهرها» المظهر هو الحواس.

** قوله: «أول الربوب الروحانية» قد صحت العبارة، والصواب: و أول اللبّوب الروحانية؛ و سأتى الكلام في ذلك أيضاً في آخر الفصل السادس من هذا الباب.

قد ظهر أنها متجددة مستحيلة* من أدنى الحالات الجوهرية إلى أعلاها، ولو كانت في ذاتها قديمة لكانت كاملة الجوهر فطرة و ذاتاً فلا يلحقها نقص و قصور، ولو لم يكن في ذاتها ناقصة الوجود لم يكن مفتقرة إلى آلات و قوى بعضها نباتية و بعضها حيوانية.

و أيضاً لو كانت قديمة لكانت منحصرة النوع في شخصها، ولم يكن يسنع لها في عالم الإبداع الانقسام و التكثر لأن تكثر الأفراد مع الاتحاد النوعي إنما هو من خواص الأجسام و الجسمانيات المادية، و الذى وجوده ليس بالاستعداد و الحركة و المادة و الانفعال فعق^٢ نوعه أن يكون في شخص واحد، و النفوس الإنسانية متكررة الأعداد متحدة النوع في هذا العالم كما سيجىء، فيستحيل القول بأن هذه النفوس الجزئية^٣ وجوداً قبل البدن فضلاً أن تكون قديمة.

و اعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون^٤ القول بقدم النفوس الإنسانية، و يؤيده الحديث المشهور «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين». و قوله صلى الله عليه و آله: «الأرواح جنود مجتدة فما تعارف منها ائتلف، و ما تنافر منها اختلف.» و لعلّه ليس المراد أن النفوس البشرية بحسب هذه التعيينات الجزئية كانت موجودة قبل البدن و إلا لزم المحالات المذكورة، و تعطيل قواها عن الأفاعيل إذ ليس النفس بماهى نفس إلا صورة متعلقة بتدبير البدن لها قوى و مدارك، بعضها حيوانية و بعضها نباتية بل المراد أن لها كينونة

* قوله: «إذ قد ظهر أنها متجددة مستحيلة...» و كل متغير حادث.

** قوله: «بأن هذه النفوس الجزئية...» قد عرض العبارة في الطبعة الأولى الرّحلية سقط و تمامها هكذا: بأن هذه النفوس البشرية بحسب هذه التعيينات الجزئية وجوداً الخ.

*** قوله: «واعلم أن المنقول من بعض القدماء كأفلاطون...» قد تقدّم البيان في تبين كلام أفلاطون في الفصل التاسع من المرحلة الرابعة، و في الفصل السابع من الطرف الثانى من المسلك الخامس، و سأتى بيانه أيضاً في آخر الفصل الثالث من هذا الباب السابع من كتاب النفس.

أخرى لمبادئ وجودها في عالم علم الله من الصور المفارقة العقلية، و هي المثل
الالهية التي أثبتتها أفلاطون و من قبله، فللنفوس الكاملة من نوع الإنسان
أنحاء من الكون بعضها عند الطبيعة، و بعضها قبل الطبيعة، و بعضها ما
بعد الطبيعة على ما عرّفه الراسخون في الحكمة المتعالية، و ذلك مبنيٌ على
ثبوت الأشدّ و الأضعف في الجوهر، و على وقوع الحركة الاشتدادية في
الجواهر المادية، و على تحقيق المبادئ و الغايات فإنّ نهايات الأشياء هي
بداياتها.

و أما أرسطا طاليس و من تأخر عنه من المشائين و الأنبياء فقد اتفقوا على
حدوث هذه النفوس، و هذه إحدى المسائل التي اشتهر أنّه وقع الخلاف فيها
بين هذين الحكميين، و نحن وجّهنا قوليهما في قدم النفوس و حدوثها على
وجه يتوافق مغزاهما و يتحد معناهما كما أشرنا إليه.

أما حجة كلّ من الفريقين فالمتعصبون لمذهب أفلاطون احتجوا عليه بثلاث
حجج:

الأولى: أن كلّ ما يحدث فإنّه لا بدّ له من مادة مخصّصة تكون باستعدادها
سبباً لأن يصير أولى بالوجود بعد أن لم يكن، فلو كانت النفوس حادثة لكانت
مادية، و التالي باطل، فالمقدم كذلك.

والثانية: أن النفوس لو كانت حادثة لكان حدوثها بحدوث الأبدان، لكنّ
الأبدان الماضية غير متناهية فالنفوس الماضية التي بإزائها غير متناهية، لكنّ النفوس
بالاتفاق باقية بعد مفارقة الأبدان، فالنفوس الحاصلة في هذا الوقت غير متناهية، لكنّ
ذلك أي وجود نفوس غير متناهية موجودة بالفعل معاً محال لكونها تقبل الزيادة و
النقصان مع أن كلّ ما كان كذلك فهو متناه، فإذا ثبت أن النفوس الموجودة بالفعل
متناهية، فإذا ليس حدوث الأبدان سبباً لحدوث النفوس، فإذا حدوث النفوس عن
عللها لا يتوقف على حدوث البدن و استعداد المادة فهي قديمة.

الثالثة: إنها لو كانت حادثة كانت غير دائمة إذ كلّ كان فاسد، و كلّ ما هو

أبدى فهو أزلى، و قد ثبت إنها باقية أبدية كما سيجىء بيانه فهى إذن أزلية، أما الجواب عن الأول فلما سيأتى تحقيقه على مذهبنا من كون النفس جسمانية المحدوث روحانية البقاء، و على مذهب القوم من أن النفس حادثة مع المادة لا فى المادة.

و أما عن الثانى فبأن النفوس المفارقة و إن كانت غير متناهية لكنها ليست مرتبة لارتباً طبعياً و لا وضعياً، و البرهان الدال على استحالة اللاتهاهى فى الأعداد إنما ينهض لو كانت مرتبة مجتمعة، و إلا فلم يقم على استحالة برهانه.

و أما عن الثالث فالنفس الإنسانية من حيث ذاتها المجردة غير كائنة ولا فاسدة، و أما من جهة مايقع تحت الكون فهى فاسدة أيضاً كما أنها كائنة.

و أما حجج القائلين بحدوث النفوس: فمنها أنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فإما أن كانت واحدة أو كثيرة، فإن كانت واحدة فإما أن تتكرر عند التعلق أولاً تتكرر فإن لم تتكرر كانت النفس الواحدة نفساً لكل بدن، ولو كان كذلك لكان ما علمه إنسان علمه كل إنسان، و ما جهله إنسان جهله كل إنسان و ذلك محال، و إن تكررت فعلا مادة له لا يقبل الانقسام و التجزئة، و إن كانت قبل البدن متكررة فلا بد أن يمتاز كل واحد منها عن صاحبه إما بالماهية أو لوازمها أو عوارضها، و الأول و الثانى محالان لأن النفوس الإنسانية متحدة بالنوع فيتساوى جميع أفرادها فى جميع الذاتيات و لوازمها فلا يمكن وقوع الامتياز بها، و أما العوارض اللاحقة فحدوثها إنما يكون بسبب المادة و ما فيها، و مادة النفس بوجهه هى البدن، و قبل البدن لا مادة فلا يمكن أن يكون هناك عوارض مختلفة، فثبت أنه يمتنع وجود النفس قبل البدن لاعلى نعت الاتحاد ولا على نعت الكثرة فإذن القول بقدمها باطل.

واعترض صاحب الملخص* على هذه الحجة بوجوه:

* قوله: «واعترض صاحب الملخص....» صاحب الملخص هو الفخر الرازى، والاعتراضات كلها

أحدها أنه لم لا يجوز أن يقال: إنها كانت قبل الأبدان واحدة ثم تكثر؟ و ليس لقائل أن يقول: كلُّ ما كان واحداً و كان مع ذلك قابلاً للانقسام فكانت وحدته اتصالية فكانت جسماً؟ لا نقول: ممنوع إنَّ كلَّ ما وحدته اتصالية فإنه قابل للانقسام، و ليس بمسلم أنَّ كلَّ قابل للانقسام فوحدته اتصالية لأنَّ الموجبة الكلية لا تنعكس كنفسها.

الثاني: سلّمنا أنَّ النفوس كانت متكررة قبل الأبدان لكن لم قلتم بأنه لا بدّ و أن يختص كلُّ منها بصفة مميزة؟ لأنه لو كان التميّز لأجل الاختصاص بأمر ما لكان ذلك الأمر أيضاً متميّزاً عن غيره، فلما أن يكون تميّزه عن غيره بما به تميّزه عن غيره فيلزم الدّور، أو بشيء ثالث فيلزم التسلسل، و لأنَّ التميّز لا يختص بشيء بعينه إلا بعد تميّزه عن غيره، فلو كان تميّز الشيء عن غيره باختصاصه بشيء لزم الدّور.

الثالث: سلّمنا أنه لا بدّ في الأمور المتكررة من مميّز فلم لا يجوز أن يكون التميّز صفة ذاتية؟ و بيانه بما بيناه من اختلاف النفوس بالنوع.

الرابع: سلّمنا أنه لا يتميّز النفوس بشيء من المقومات فلم لا يجوز أن يتميّز بشيء من العوارض؟ قولكم: العوارض بسبب المادة و المادة هي البدن، و قبل البدن لا بدن فنقول: لم لا يجوز أن يكون النفس المتعلّقة ببدن كانت قبل البدن متعلّقة ببدن آخر؟ و كذلك قبل كلِّ بدن ببدن آخر لا إلى نهاية، ولا ينقطع هذه المطالبة إلا بإبطال التناسخ، فإذا الحجة المذكورة في إثبات حدوث الأرواح مبنيّة على إبطال التناسخ، لكنَّ الحكماء الذين أبطلوا التناسخ بنوا إبطالها على حدوث الأرواح، حيث قالوا: لو جاز انتقال النفس من بدن إلى

سيما الخامس و السادس منها يعزل عن التحقيق جدّاً، و المتدرب في الفلسفة الراجحة لا يتلوّه بأسمال هذه الأقوال فضلاً عن التوغّل في الحكمة المتعالية. و إن شئت فراجع في المقام أيضاً إلى معتبر أبي البركات (ط ١، ج ٢، ص ٣٧٥).

آخر لكان لبدن واحد نفسان لأنَّ النفوس لا تحدث عن المبادئ إلا بسبب استعداد البدن، فإذا حدث بدن باستعداده فلا بدَّ أن يحدث عن المبادئ نفس متعلّقة به، فلو تعلّقت به نفس أخرى مستنسخة أيضاً يلزم أن يجتمع لبدن واحد نفسان وهو محال*. فهذه حجّتهم و هي مبنية على حدوث النفس، و حدوثها مبني على إبطال التناسخ فيلزم الدّور، و لأجل ذلك تعجب صاحب المعتبر أبو البركات البغدادي لما ذكر هذا السؤال من ذهول المتقدمين، و غفلتهم في مثل هذا المهم العظيم.

الخامس: سلّمنا أنَّ النفوس لا تتناسخ لكن لم لا يجوز أن تكون قبل الأبدان موصوفة بعوارض تميّز بعضها عن بعض؟ ثم يكون عروض عارض بسبب عارض آخر قبله لا إلى نهاية.

السادس: المعارضة و هي أنَّ النفوس بعد المفارقة لا يكون تمايزها بالماهية و لوازمها و إنّما يكون بالعوارض، لكنَّ النفوس الهولانية التي لم تكتسب شيئاً من العوارض إذا فارقت الأبدان لا يكون فيها شيء من العوارض إلا مجرد ذاتها التي كانت قبل ذلك متعلقة بأبدان متغيرة، فإن كفى هذا القدر في وقوع التمايز فكفى أيضاً كونها بحيث يحدث لها بعد ذلك التعلّق بأبدان متمايزة.

وليس لأحد أن يقول: ما قاله الشيخ جواباً عن ذلك من أنّها و إن لم تكتسب شيئاً من الكمالات إلا أنَّ لكلّ منها شعوراً بهويته الخاصّة، و ذلك الشعور غير حاصل للنفس الأخرى.

لأنّا نقول: شعور الشيء بذاته هو نفس ذاته على ما ثبت في باب العلم، فلو اختلفا في الشعور بذاتيهما لكانا مختلفين بذاتيهما و ذلك يبطل أصل الحجة. و أيضاً لو ثبت هذا القدر** في حصول الامتياز فلم لا يجوز أن يحصل

* قوله: «و هو محال» و ذلك للزوم كون شخص واحد شخصين.

** قوله: «و أيضاً لو ثبت هذا القدر...» أي لو ثبت هذا القدر من الشعور بالذات في حصول

الامتياز بهذا القدر قبل التعلق بالأبدان؟

و الجواب أما عن الأول فكل ذات واحدة شخصية موجودة إذا انقسمت و تكثر بعد وحدتها فوجب أن يكون جزئه مخالفاً لكّله، ضرورة أن الشيء مع غيره ليس هو بعينه ذلك الشيء لامع غيره، فتلك المخالفة في الوجود إن كانت بالماهية و لوازمها اى منشأ تعددها في الوجود تخالفها بالماهية فيلزم أن يكون تلك الأجزاء متميزة دائماً لافى وقت دون وقت، فيكون ما فرضناه واحداً من هذه الأمور المتعلقة بالأبدان متكررة حينئذ، و إن كانت مخالفتها لا بالماهية ولا بلوازمها فيكون تعددها بعد اتفاقها النوعى بالجزئية و الكلية مخالفاً في المقدار، فإن الجزئية و الكلية إذا لم يكونا بحسب المعنى و المفهوم كانتا لاحالة بحسب عظم المقدار و صغره، و إلا لم يكن إحداها أولى بالكلية والآخر بالجزئية دون العكس.

و أيضاً أجزاء الشيء إذا كانت من جزئيات ماهيته** كان ذلك الشيء مقداراً أو ذا مقدار، فيلزم أن تكون النفس مقداراً أو متقدراً، و هو باطل.

الامتياز الخ. قوله: «والجواب أما عن الأول...» أقول: الظاهر أن الجوابين الأول والثاني ليسا من المصنف - قدس سره - ؛ و قوله بعد كل واحد منهما أقول مؤيد لنا لأن أقول كلامه بلاربيب. ثم إن مفاد قوله أقول بقى الكلام في أن هذه النفوس اء، هوما أفاد في أول هذا الفصل في تبين كلام أفلاطون في قدم النفس من إثبات المبدأ المفارق العقلى الذى هو منشئ النفس و مبدعها، أى المثال الإلهى الذى هو رب النوع الإنسانى. فهو - قدس سره - كأئ يقول المجيب: وليكن هاهنا وجه آخر في الجواب و هو أن تكون النفوس لها كينونة أخرى الخ. فتبصر. و قوله: «ضرورة أن الشيء مع غيره...» الشيء و هو الجزء؛ مع غيره و هو الكل.

* قوله: «تخالفاً في المقدار» فيكون جسماً.

** قوله: «من جزئيات ماهيته...» أى إذا كانت أجزاء الشيء من جزئيات ماهيته و أفرادها كان ذلك الشيء مقداراً أو ذا مقدار، لأن المقدار و ذا المقدار تكون أجزائهما مشاركةً لهما في الماهية و غيرها لا يكون كذلك.

و أيضاً لو سلّمنا كون الذات المهرّدة يمكن أن تنقسم بعد وحدثها بأجزاء مماثلة لها بالماهية أو مخالفة لها، فيكون كلُّ واحدة من تعيّنات تلك الأجزاء أنما يحدث بعد التعلّق بالأبدان، فيكون كلُّ واحدة من تلك النفوس من حيث هي هي حادثة و ذلك هو المطلوب.

أقول: بقى الكلام في أن هذه النفوس المتعيّنة بهذه التعيّنات الحادثة الجوهرية هل لها كينونة أخرى عقلية قبل وجود البدن، كما أن لها عنداستكمالها بالعقل بالفعل كينونة أخرى عقلية تخالف كينونة النفوس الإنسانية المتفقة النوع، أم ليس لها قبل البدن نحو من الوجود أصلاً؟ فهذه مسألة يحتاج تحقيقها إلى استيفاف بحث على نمط آخر، و ليس كلُّ أحد مما يتسع ذوقه لإدراك هذا المشرب بل يشمّر عنه أكثر الطبائع اشتمزاز المزكوم لرائحة الورد.

و أما الجواب عن الثانى فنقول: إنه إشكال برأسه في باب التميّز بالعوارض قد أورده هذا المورد مع عظم شأنه في غير هذا المقام و ما قدر على حلّه، ثم حاول دفعه عن هذا المقام فقال: هب أن الأمر كما قلتهموه* إلا أنا نعرف بالبيديّة أن كلَّ نوع من أنواع النفوس فأنها مقولة على أشخاص عدّة لأننا بالضرورة نعلم أن كل إنسان لايجب أن يكون مخالفاً لجميع الناس في الماهية، و إذا وجد شخصان من نوع من النفوس فقد تمّت الهجة**.

أقول: مفاد ما يدريك لعلّ هذه المعرفة من بديهة الوهم بعد أن أقيمت الهجة القوية عندك على أن الامتياز بالعوارض دون الذاتيات غير ممكن، ثمّ

* قوله، «هب أن الأمر كما قلتهموه» أى كما قلتهموه من لزوم الدور أو التسلسل.

** قوله: «لقد تمّت الهجة» أى تمّت الهجة على المحدث. و قوله: «أقول مفاد ما يدريك...» صحّحت العبارة في بعض النسخ من الأسفار التى عندنا هكذا: «هذا مفاد ما يدريك و لعلّ الخ» باضافة هذا و الواو؛ و في نسخة أخرى جعلت كلمة «مفاد» زائدة و ضرب عليها خطّ البطلان، و عدّة نسخ مخطوطة مطابقة لما في الكتاب، و العبارة محرّفة و المعنى ظاهر.

لا يخفى ما في كلامه حيث جزم بالبديهية أولاً أن كل نوع من أنواع النفوس مقولة على أشخاص عدة، وعلل هذا الجزم بقوله: لا يجب أن يكون كل إنسان مخالفاً لجميع الناس في الماهية.

والذى صح أن يقال* في دفع هذا الإشكال هو أن المميز قد يكون ذاتياً للمتميز به، عرضياً للأمر المشترك فيه، و مثل هذا العروض ليس بحسب الوجود بل بحسب الماهية كمروض الفصل لماهية الجنس، و عروض الوجود و التشخيص لماهية النوع، فإن امتياز الإنسان عن الفرس مثلاً بعد اشتراكهما في الحيوانية و لوازمها بالناطق، والناطق من عوارض ماهية الحيوان ليس من ذاتياتها، ثم عروضه لها لو كان بعد وجودها لكان متوقفاً على تميزها و تحصيلها بفصل آخر فيلزم التسلسل أو الدور، لكن هذا العروض ألماً يكون في ظرف التحليل العقلي دون ظرف الوجود الخارجى الذى يتحد فيه الجنس والفصل بوجود واحد، فلا يلزم أن يكون تميز المميز الفصلى للنوع الذى يتميز به عن سائر الأنواع المشاركة له فى ماهية الجنس متوقفاً على تميز هذا النوع فى نفسه أولاً؛ لأن الفصل محصل للجنس مقدم عليه وجوداً و إن تأخر عنه ماهية، كالحال بين الوجود والماهية، و هكذا الأمر فى المميزات الشخصية لأفراد النوع الواحد إذ التشخيص عندنا بنحو الوجود و الوجود متقدم على الماهية فى العين نحواً آخر من التقدم، و زيادته عليها ألماً هى بحسب التصور كما بين مراراً.

و أما الجواب عن الثالث فسنبين أن النفوس البشرية متحدة نوعاً من حيث وجودها التملقى الطبيعى قبل خروج عقولها الهولانية من القوة إلى الفعل، و البرهان قائم على أن القوى المتعلقة بالأجسام الكائنة الفاسدة لا يمكن أن يكون نوعها منحصراً فى فرد** لقصور جوهرها عن التمام، و عدم احتمال واحد شخصى منها

* قوله: «و الذى صح أن يقال...» تحقيق أنيق فى التميز.

** قوله: «لا يمكن أن يكون نوعها منحصراً فى فرد...» فيجب أن تكون لها أفراد متعاقبة لينحفظ بها النوع.

البقاء الأبدى، لما مر أن القوى الجسمانية متناهية الأفعال و الانفعالات.

و أما عن الرابع فلما سيظهر لك بطلان التناسخ لا بوجه يتوقف بيانه على حدوث النفوس بل من جهة إثبات القايات.

و أما عن الخامس فلأن العوارض المتسابقة في الزمان المتواردة على ذات واحدة لا يمكن أن يكون ورودها إلا بأسباب عائدة إلى القابل من جهة حركاته الاستعدادية التي لا تكون إلا في مادة جسمانية، و قبل الأبدان لا يكون للنفوس استعدادات جسمانية يقبل بها صفات متعاقبة يتخصّص بسبب سابقها بلاحقها، و هكذا لا إلى بداية.

و أما عن السادس فلأن النفوس الهولانية يتميز بعضها عن بعض بلواحق حاصلة لها بسبب المادة لأن النفوس جسمانية الحدوث حكمها حكم الصور و الطبائع المادية المتكثّرة بسبب مميّزات جسمانية، ثم يلزم تعيّن كلّ منها بوجودها الخاص و هو عين شعورها بذاتها، و ذلك الذي يستمر استمراراً ثابتاً مع ضرب من التجدد الوجودى؛ فلا جرم يبقى الامتياز بينها دائماً و إن حصل لكلّ منها تفاوت وجودى بحسب تجوهرها من أول تكوّنها إلى غاية كمالها الجوهري. فالحاصل أن الامتياز في أفراد نوع واحد لا بدّ و أن يكون أولاً بشيء خارج عن الماهية و لوازمها، و ذلك لا يكون إلا من عوارض المادة، فالنفوس التي بعد الأبدان يتصور بينها التكرّر، و الامتياز الحاصل لها حين تلبّسها بالأبدان، ثم يستصحب حكم ذلك فيها بعد الأبدان لبقاء أثر التميّز فيها و لو بالتبع، و أما النفوس التي قبل الأبدان فلا يمكن فيها ذلك التميّز لا بالذات و لا بالعرض بل بحسب التبعية. و قد ثبت أن قبل عالم الحركات و الاتفاقات لا يمكن عروض مخصص خارجى و مميّز عرضى مفارق؛ فليس هناك امتياز بالعوارض بعد اتفاق في الماهية و الحقيقة، فهذا ما يمكن أن يتكلّف في تقرير هذه الحجة.

حجّة أخرى على حدوث النفس ذكرها أبو البركات فقال: لو كانت النفس موجودة قبل البدن لكانت إما متعلّقة بأبدان أخرى أو غير متعلّقة بأبدان أخرى، و

باطل أن تكون متعلقة بها لأن ذلك قول بالتناسخ، ثم إنه أبطل التناسخ بحجة ذكرها المتكلمون من أن أنفسنا لو كانت في بدن آخر لكنا نعلم الآن شيئاً من تلك الأحوال التي مضت علينا، و نذكر أننا كنا في بدن آخر و على حالة أخرى، فلما لم نذكر شيئاً منها علمنا أننا كنا موجودين في بدن آخر، و باطل أن لا يكون متعلقة ببدن آخر لأنها حينئذ تكون معطلة ولا تعطل في الطبيعة. و هذه الحجة ضعيفة بوجوه:

الأول أن الحجة التي أوردتها في بطلان التناسخ الذي هو مبنى هذا الدليل ضعيفة لجواز أن لا يكون شيء من الأحوال و العلوم السابقة محفوظة في الذاكرة، بل تكون منمحية بانحفاء المدارك و تبدل القوى و المشاعر، اللهم إلا أن تكون الآثار الباقية من باب أمور استعدادية، و لهذا تفاوت النفوس في الاستعدادات و تتخالف في الذكاء و الهلادة و قبول التعاليم و اكتساب الملكات و غيرها.

الثاني أن التعطيل أنما يلزم إن كانت النفوس موجودة قبل الأبدان بما هي نفوس و ليست متعلقة بالأبدان، و أما إذا كانت لها نشأة أخرى و نحو آخر من الوجود فوق كونها نفساً كالعقل أودون النفسية كالطبيعة و ما يجري مجراها فلم يلزم تعطيل.

الثالث أنها يجوز أن تكون موجودة قبل هذه الأبدان في عالم آخر متعلقة بأبدان آخر غير الأجساد الطبيعية - عنصرية كانت أو فلكية - فإن استحالة التناسخ أنما يقام عليها البرهان إذا كان عبارة عن تردد النفوس و الأرواح في هذا العالم من بدن مادي آخر على سبيل الاستعداد و تهيو المواد، كما يظهر من برهان استحالاته حسب ما أصلناه كما سيجيء ذكره إنشاء الله تعالى.

فصل (٣)

في إيضاح القول في هذه المسئلة المهمة* و تعقيب ما ذكره و هدم ما أصله اعلم أن هذه المسألة دقيقة المسلك بعيدة الغور و لذلك وقع الاختلاف بين

* قوله: «فصل في إيضاح القول في هذه المسئلة المهمة» أى في حدوث النفس

الفلاسفة السابقين في بابها، ووجه ذلك أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية*، ولا لها درجة معينة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعية و النفسية و العقلية التي كُلّ له مقام معلوم، بل النفس الإنسانية ذات مقامات و درجات متفاوتة، و لها نشآت سابقة ولا حقة**، و لها في كلّ مقام و عالم صورة أخرى كما قيل:

لقد صار قلبي قابلاً كل صورة * فمرعى لغزلان و ديراً لرهبان،
و ما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته و عسرفهم هويته، و الذي أدركه القوم

* قوله: «و وجه ذلك أن النفس الإنسانية ليس لها مقام معلوم في الهوية...» أي ليس للنفس مقام معلوم في الهوية، أي ليس لها بحسب الوجود حدّ تقف عنده و يعبر عن هذا المعنى بأن النفس لها مقام فوق التجرد؛ قال المتأله السبزواري: «هو أنها بحت وجود ظلّ حق / عندي و ذا فوق التجرد انطلق». فتدبر قوله تعالى: «قل لو كان البحر مداداً الكلمات ربّي لنفد البحر قبل أن تنفد كلمات ربّي و لو جئنا بمثله مداداً» (الكهف، ١١٠). و قوله تعالى: «ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام و البحر يمده من بعده سبعة أبحر ما نفدت كلمات الله إن الله عزيز حكيم» (لقمان، ٢٨). و القرآن مآدبة الله، و ما على تلك المآدبة الإلهية و هي غير متناهية طعامك فليظن الإنسان إلى طعامه، فذا تلك ظرف يتسع ما على تلك المآدبة، و قال قدوة الموحدين مولانا أمير المؤمنين على عليه السلام: «كلّ و عامٍ يضيق بما جعل فيه إلا وعاء العلم فإنه يتسع»، و هذه كلّها تدلّ على أن النفس ليس لها مقام معلوم في الهوية، و قد قال الإمام أمير المؤمنين على الوصي - عليه السلام - في وصيته لابنه محمد: «اعلم أن درجات الجنة على عدد آيات القرآن، فإذا كان يوم القيامة يقال لقارئ القرآن: اقرأ وارق» (ج ١٤، ص ٥٦ من الوافي من به)، فافهم.

ثم إن للنفس نشئات سابقة بنحو الجمع، و نشئات لاحقة بنحو الفرق. و البيت من ترجمان الأنشواق للشيخ الأكبر محيي الدين (ص ٢٣ من طبع بيروت و بعده):

و بيت لأوثان و كعبة طائف • و ألواح تورا و مصحف قرآن

** قوله: «و لها نشئات سابقة ولاحقة...» للنفس نشئات سابقة بنحو الجمع، و لا حقة بنحو الفرق.

من حقيقة النفس ليس إلا ما لزم وجودها من جهة البدن و عوارض الإدراكية و التحريكية، و لم يتفطنوا من أحوالها إلا من جهة ما يلحقها من الإدراك و التحريك، و هذان الأمران مما اشترك فيهما جميع الحيوانات. و أمّا ما أدرك منها* أزيد من ذلك و هو تجرّدها و بقائها بعد انقطاع تصرفها عن هذا البدن فأئتما عرف ذلك من كونها محلّ العلوم، و أنّ العلم لا ينقسم و محلّ غير المنقسم غير منقسم، فالنفس بسيطة الذات، و كلّ بسيطة الذات غير قابل للفناء و إلا لزم تركّبه من قوة الوجود و العدم و فعلية الوجود و العدم هذا خلف. هذا غاية عرفانهم بالنفس أو ما يقرب من هذا. و من ظنّ أنه بهذا القدر عرف حقيقة النفس فقد استسمن ذا ورم، و من اقتصر في معرفة النفس على هذا القدر فإرد عليه إشكالات كثيرة لا يمكنه التفصّل عنها**.

منها أن كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها.

و منها أن كونها روحانية الحقيقة عقلية يناقض تعلّقها بالبدن و انفعالاتها البدنية كالصحة و المرض و اللذة و الألم الجسمانيين.

و منها أن بساطتها و تجرّدها عن المادة ينافي تكثرها بالعدد حسب تكثر الأبدان.

و ممّا يلزم هؤلاء القوم المنكرين لكون النفس متطورة في الأطوار منقلبة في الشؤون الحسية و الخيالية و العقلية أن كلّ نفس من لدن أوّل تعلّقها بالبدن و حدوثها إلى أقصى مراتب تجرّدها و عاقلتها و مقوليتها شيء واحد و جوهر واحد، واقع تحت ماهية نوعية إنسانية كوقوع الإنسان تحت ماهية جنسية حيوانية.

* قوله: «و أمّا ما أدرك منها...» و العبارة في بعض النسخ هكذا: و أمّا من أدرك منها.

** قوله: «لا يمكنها التفصّل عنها» و الصواب لا يمكنه. و الضمير راجع إلى من في قوله «و من اقتصر في معرفة النفس» و قوله: «منها أن كونها بسيطة الذات ينافي حدوثها» و ذلك لأنّ الحوادث فاسد، و البسيط لا يقبل الفساد.

و أقول: هاهنا دقيقة أخرى فيما يلزم هؤلاء القوم و هو أنهم معترفون بأن النفس فصل اشتقاقى* مقوم لماهية النوع المركب منها و من الجسد فى الخارج كالحساسة للحيوان و الناطقة للإنسان، و قائلون: بأن الجنس و الفصل بإزاء المادة و الصورة فى المركبات الطبيعية، و قائلون: أيضاً إن الفصل المحصل لماهية النوع محصل لوجود جنسه، و إن كون الجنس عرضاً بالقياس إلى الفصل المقسم ليس معناه أنه من عوارضه الخارجية له التى يمكن تصور انفكاكه عنها بحسب الواقع بل إنما معناه كونه من العوارض التخيلية** التى لا يتصور الانفكاك بين العارض و المعروض فى هذا النحو من العروض إلا بضرب من الاعتبار الذهنى.

فإذا تقرر هذا فنتقول: لولم تكن للجوهر النفسانى الإنسى حركة جوهرية و استحالة ذاتية لزم كونه دائماً متحد الوجود بالجسم النامى الحساس، لأن النفس مبدء فصل النوع الإنسانى أعنى مفهوم الناطق الذى هو من الفصول المنطقية، و كذا الحساس للحيوان بإزاء النفس الحساسة التى هى من الفصول الاشتقاقية كالناطقية، و الفصول الاشتقاقية بعينها هى الصور النوعية للأجسام الطبيعية، و تلك الصور بما هى فصول*** لا بما هى صور يحمل عليها الجسم بما هو جنس و إن لم يحمل عليها بما هو مادة، فعلى رأيهم يلزم كون النفس جسماً بأحد الوجهين المذكورين مع أنهم قائلون بتجرد الناطقة حدوداً و بقاءً، لا كما ذهبنا إليه من كونها

* قوله: «و هو أنهم معترفون بأن النفس فصل اشتقاقى» يعنى أنه مبدء اشتقاقى مقوم لماهية النوع الخ.

** قوله: «من العوارض التخيلية...» والصواب من العوارض التحليلية، و التخيلية من الأغلاط الطبيعية، أو من الكاتب.

*** قوله: «بما هى فصول...» أى بما هى فصول ولا بشرط لا بماهى صور و بشرط لا يحمل عليها الجسم بما هو جنس، و ما فى العبارة بما هو جسم تصحيف من الكاتب أو من الطبع. و قوله: «بأحد الوجهين» أى لا بشرط.

جسمانية الحدوث روحانية البقاء. فهذا أحد البراهين على ثبوت الاشتداد في مقولة الجوهر كما في مقولة الكيف والكم، وبه ينحل كثير من الإشكالات الواردة في حدوث النفس وبقائها بعد الطبيعة. والجمهور لعدم تفتنهم بهذا الأصل* الذى يسناء في هذا الموضع وقبل هذا بوجوه قطعية أخرى تراهم تحيروا في أحوال النفس وحدوثها وبقائها وتجردا وتعلقها حتى أنكر بعضهم تجردا، وبعضهم بقاءها بعد البدن، وبعضهم قال: بتناسخ الأرواح. و أما الراسخون في العلم الجامعون بين النظر والبرهان، وبين الكشف والوجدان فعندهم أن للنفس شئونا وأطواراً كثيرة، ولها مع بساطتها أكوام وجودية بعضها قبل الطبيعة وبعضها مع الطبيعة وبعضها بعد الطبيعة، ورأوا أن النفوس الإنسانية موجودة قبل الأبدان بحسب كمال علتها وسببها، والسبب الكامل يلزم المسبب معها، فالنفس موجودة مع سببها لأن سببها كامل الذات تام الاستفادة، وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه** لكن تصرفها في البدن موقوف على استعداد مخصوص وشروط معينة، ومعلوم أن النفس حادثة عند تمام استعداد البدن وباقية بعد البدن إذا استكملت، وليس ذلك إلا أن سببها*** يبقى أبداً الدهر فإذا حصل لك علم يقينى بوجود سببها قبل البدن، وعلمت معنى السببية والمسببية، وأن السبب الذاتى هو تمام المسبب وغايته حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن**** بحسب كمال وجودها وغنائها، والذى

* قوله: «والجمهور لعدم تفتنهم بهذا الأصل...» يعنى بهذا الأصل الحركة في الجوهر.

** قوله: «وما هو كذلك لا ينفك عنه مسببه» وذلك لأن الكامل هو الناقص مع الزيادة، فالكامل واجد للناقص ينحو أعلى.

*** قوله: «و ليس ذلك إلا أن سببها...» والصواب إلا لأن سببها، والعبارة حرّفت من الكاتب، أو في الطبع.

**** قوله: «حصل لك علم بكونها موجودة قبل البدن» أى موجودة بوجود جملى.

يتوقف على البدن هو بعض نشأتها، و يكون استعداد البدن شرطاً لوجود هذه النشأة الدنية و الطبيعة الكونية؛ و هى جهة فقرها و حاجتها و إمكانها و نقصها لاجهة وجوبها و غنائها و تمامها، و لو كان البدن شرطاً لكمال هويتها و تمام وجودها كما فى سائر الحيوانات و النباتات كان زوال البدن موجباً لزوالها كما يلزم أن ينعدم بعدم الآلة، و فساد المزاج البدنى تصرف الصانع و عمله المحتاج إلى الآلة كسائر القوى المادية الدائرة الفاسدة المتجددة الزائلة، و البرهان قائم على أن للنفس قوة عقلية تتصرف فى العقليات بذاتها لا باستعمال آلة و هى كمالها الذاتى و جهة غنائها عن البدن و سائر الأجسام، فهى بكمالها السبى خارجة عن عالم الأكران المتجددة.

فالحق أن النفس الإنسانية جسمانية الحدوث و التصرف روحانية البقاء و التعلق؛ فتصرفها فى الأجسام جسمانى و تعلقها لذاتها* و ذات جاعلها روحانى. و أما العقول المفارقة فهى روحانية الذات و الفعل جميعاً، و الطبائع جسمانية الذات و الفعل جميعاً، فكل من تلك الجواهر مقام معلوم بخلاف النفس الإنسانية، و لهذا حكمنا بتطورها فى الأطوار إذ ليس تصرفها فى البدن كتصرف المفارقات فى الأجسام لأنها بذاتها مباشرة للتحريك الجزئى و الإدراكات الجزئية على سبيل الانفعال و الاستكمال لا على وجه الإفاضة و الإبداع.

و لنرجع إلى تنمة أقوال القوم و متمسكاتهم فى باب حدوث النفس الإنسانية و قدمها و تزييف ما قالوه و هدم ما أصلوه أما احتجاجاتهم الباقية على الحدوث:

فمنها ما ذكره صاحب الكتاب** المسمى بحكمة الإشراق من قوله: وليس

* قوله: «و تعلقها لذاتها» والصواب و تعلقها لذاتها. و قد حرقت فى الطبع أو من الكاتب.

** قوله: «فمنها ما ذكره صاحب الكتاب...» أقول: الأدلة التى أقامها الشيخ الإشراقى ناظرة إلى

هذا النور أى النفس الإنسانية قبل البدن؛ فإن لكل شخص إنسانى ذاتاً تعلم نفسها وأحوالها الخفية على غيرها، فليست الأنوار المدبرة الإنسية واحدة و إلا ما علم واحد كان معلوماً للجميع و ليس كذلك فقبل البدن إن كانت هذه الأنوار موجودة لا يتصور وحدتها، فإنها لا تنقسم بعد ذلك إذ هي غير متقدرة، و لا برزخية أى جسمانية حتى يمكن عليها الانقسام، ولا يتصور تكثرها* فإن هذه الأنوار المجردة قبل الصياصى لا يمتاز بشدة و ضعف إذ كل مرتبة من الشدة و الضعف مالا يحصى ولا عارض غريب فإنها ليست فى عالم الحركات حينئذ فلما لم يكن كثرتها ولا وحدتها قبل تصرف الأبدان فلا يمكن وجودها.

أقول فيه نظر من وجوه: الأول إنه يرد على إبطال الشق الثانى** أنا لا نسلّم أنها متحدة نوعاً بمعنى أنها أفراد لنوع واحد متميزة فى الوجود بل هى بأجزاء شيء واحد وحدة عقلية أشبه منها بأفراد ماهية واحدة وحدة نوعية، و المستند أن الجواهر العقلية عند بعض الفلاسفة الكاملين وجودات محضة بلاماهية، و تلك الوجودات متفاوتة بالأشدّ و الأضعف، و معنى الأشدّ هو كون

أن النفوس الإنسانية ليست موجودة قبل الأبدان على كثرتها المتميزة بعضها عن بعض، كما ذهب إليه أكثر المتكلمين بأنها حادثة قبل الأبدان على وجه الكثرة. و هذا قول حق ذهب إليه المحققون من الراسخين فى الفلسفة الإلهية كالمصنف و الشيخ فى الشفاء و غيرها، و كلام السهروردى لا ينفى وجود النفوس بوجودها الجمعى قبل الأبدان كيف و هو راسخ فى اثبات المثل الإلهية فى عدة مواضع من كتاب حكمة الإشراف، و اعتراضات المصنف غير واردة عليه بلا كلام و دغدغة، و قد أعرضنا عن الخوض فى ردّ واحد واحد من إيراداته اعتماداً على أن هذه الإشارة تكفى الناقد البصير. فتبصر.

* قوله: «ولا يتصور تكثرها» و إلا لزم كونها مادية.

** قوله: «على إبطال الشق الثانى...» و الصواب على إبطال الشق الأول، و الثانى من طمئنان قلم الناسخ.

الوجود بحيث كأنه يشتمل على أمثال ما في الأضعف، و يترتب عليه أضعاف ما يترتب على الفرد الضعيف، فهذه النفوس قبل نزولها في الأبدان متميزة بجهات و حشيات عقلية متقدمة على أكوانها الطبيعية بالذات، لا بعوارض قابلية لاحقة لماهياتها؟ وإليه الإشارة بقوله صلى الله عليه وآله: «نحن السابقون لللاحقون» وقوله (ص): «كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين».

والثاني إنه يرد على إبطال الشق الأول أنا لا نسلم لزوم ما ذكرتم إن أريد بالإدراكات الإدراكات المتوقفة على الآلات، و إن أريد بها الإدراكات الغير المتوقفة على الآلات فلزومه مسلم و لا نسلم عدم اشتراك الكل فيها ألا ترى إنها اشتركت في العلم بذواتها و في إدراك كثير من الأوليات الغير المتوقفة على الآلات.

و لعلك تقول: إذا اتحدت النفوس كان جميع الآلات لذات واحدة فتكون تلك الذات مدركة لجميع المدركات بجميع الآلات فكان كلُّ أحد منا يدرك ما يدركه الآخر فيدرك الكل.

أقول: كلامنا في اتحاد النفوس قبل الأبدان لا في اتحادها عند التعلق بالأبدان، والاتحاد بحسب كل نشأة يخالف الاتحاد بحسب نشأة أخرى، ولا شبهة لأحد في أن نشأة التعلق بالبدن غير نشأة التجرد عنه؛ كيف و النفوس في هذه النشأة البدنية صارت بحيث ترتبط و تتأخذ كل واحدة منها بالبدن اتحاداً طبيعياً يحصل منهما نوع طبيعي حيواني، و في النشأة العقلية يكون عند استكمالها متحدة بالعقل المفارق كما عليه أفضل الأقدمين، فكيف يقاس اتحاد النفوس في عالم العقل و الجمعية باتحادها في عالم الأبدان و عالم التفرقة في الجسواز و عدمه؟ و لوجاز اتحاد النفوس في عالم الأبدان لجواز اتحاد الأبدان بعضها ببعض؛ لأن البدن لا يتشخص إلا بالنفس. و الحاصل إن إدراك الشيء بآلة متقوم بتلك الآلة، فإدراكات النفوس لما كانت بالآلات كانت مدركة من حيث تلك الآلات، فلا يلزم أن يكون مدركاتها من حيث حصولها بآلات

أخرى مدركة لذاتها من حيث ذاتها ولا لذاتها من حيث لها آلات أخرى غير الآلات التي بها أدركت تلك الإدراكات و المدركات.

الثالث: إن قوله لا يتصور وحدتها لأنها لا تنقسم بعد ذلك: فيه إن الوحدة تكون على وجوه شتى كالعقلية، و النوعية، و العددية، و المقدارية، و لكل وحدة كثرة تقابلها، و ليس كل وحدة تقابلها كل كثرة؟ فإن موضوع الوحدة العقلية قد يكون بعينه موضوع الكثرة العددية، و كذا موضوع الواحد بالطبع قد يكون كثيراً بالأجزاء، و قد علمت أيضاً فيما سبق أن العقل البسيط كل الأشياء المعقولة فكذلك فيما نحن فيه، فإن النزول من نشأة العقل إلى نشأة الأبدان يقتضي تكثير الواحد، و الصعود من هذه النشأة إلى نشأة العقل يقتضي توحيد الكثير، و ليس تكثير الواحد ولا توحيد الكثير منحصرأ فيما يتعلق بالمقادير و الأجرام كما ذكره حتى يلزم كون النفوس متقدرة جرمية.

و منها أيضاً ما ذكره في ذلك الكتاب و هو إنها لو كانت موجودة قبل الأبدان فلم يمنعها حجاب ولا شاغل عن عالم النور المحض، و لا اتفاق ولا تغير في ذلك العالم؛ فتكون كاملة فتصرفها في البدن يقع ضائعاً، ثم لا أولوية لتخصيص بعضها ببدن و الاتفاقات إنما هي في عالم الأجسام، و ليس في عالم النور المحض اتفاق يختص ذلك الطرف؟ و ما يقال: إن المتصرفات في الأبدان يسنح لها حال موجب لسقوطها عن مراتبها كلام باطل؛ إذ لا تجدد فيما ليس في عالم الحركات و التعلقات.

أقول: قد ذكرنا في تعاليقنا على حكمة الإشراق جواباً عن هذه الحجة أن للنفوس كينونة* في عالم العقل، و كينونة في عالم الطبيعة والحس، و كينونتها هناك تخالف كينونتها هاهنا، و هي و إن كانت هناك صافية نقية غير محتجبة ولا ممنوعة عن كماها العقلى النوعى ولكن قد بقى لها كثير من الخيرات التى

* قوله: «أن للنفوس كينونة...» أى كينونة جمعة في عالم العقل، و كينونة فرقية في عالم الطبيعة.

لا يمكن تحصيلها إلا بالهبوط إلى الأبدان والآلات بحسب الأزمنة والأوقات و فنون الاستعدادات، فتصرفها في الأبدان الجزئية بعد كينونتها في المقامات الكلية لا يقع ضائعاً كما زعمه، بل لحكمة جليلة لا يعلمها إلا الله والراسخون في العلم.

ثم العجب أن هذا الشيخ وكثير ممن يسلك طريقه قائلون: بارتقاء بعض النفوس من هذا العالم إلى عالم النور المحض والعقل الصرف من غير استلزام تجدد وإيجاب واستيجاب سنوح حالة تجددية في ذلك العالم كما هو الأمر المحقق عند العارف، فكيف ينكر هبوطها من ذلك العالم إلى هذا العالم من غير لزوم تجدد وتغيير هناك؟ و حال الإعادة كحال الابتداء من غير فرق في صعوبة الدرك و غموض الفهم و دقة المسلك، و من هان عليه التصديق باتصال بعض المتصرفات في الأبدان بعالم العقل البريء عن السنوح و التجدد فليسهل عليه الإذعان بانفصالها عن ذلك العالم و اتصالها بالأبدان، و كل ما يصحح أحد الأمرين من البدو و الإعادة يصحح الأخرى، و لهذا كثيراً ما وقع في الكتاب الإلهي إثبات الإعادة بثبوت البداية كقوله تعالى: «كما بدأنا أول خلق نعيده».

و اعلم أن حكاية هبوط النفس الآدمية من عالم القدس موطن أبيها المقدس إلى هذا العالم موطن الطبيعة الجسمانية التي كالمهد؛ و موطن النفس الحيوانية التي هي بمنزلة أمها مما كثرت في الصحف المنزلة من السماء، و مرموزات الأنبياء، و إشارات الأولياء والحكماء الكبراء، ففي القرآن العزيز ذكر هبوط النفس و صعودها في آيات كثيرة كقوله تعالى: «لقد خلقنا الإنسان في أحسن تقويم، ثم رددناه أسفل سافلين إلا الذين آمنوا و عملوا الصالحات» و كقوله تعالى في حكاية آدم و هبوطه من عالم الجنان: «قلنا اهبطوا منها جميعاً فإما يأتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون» و قوله تعالى: «قال اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الأرض مستقر و متاع إلى حين» و قوله تعالى: «أهاكم التكاثر حتى زرتم المقابر إلى قوله: ثم لتسئلن»

يومئذ عن التَّعْيِيمِ» و قوله تعالى: «إِنْ مِنْكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَقْضِيًّا ثُمَّ نَنْجِي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنَذَرُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا» و قوله تعالى: «كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ فَرِيقًا هَدَى وَ فَرِيقًا حَقَّ عَلَيْهِمُ الضَّلَالَةُ».

و في الحديث النبوي: «الناس معادن كمعادن الذهب و الفضة» إشارة إلى تقدم وجودها في معادن ذواتها من العقول المفارقة الَّتِي هِيَ خَزَائِنُ عِلْمِ اللَّهِ، و كيفية هذا التَّقدم في الوجود كما حَقَّقْنَاهُ وَ وَجَّهْنَاهُ مِنْ أَنَّ لِلنَّفُوسِ كَيْنُونَةَ عَقْلِيَّةَ تَجَرُّدِيَّةَ كَمَا أَنَّ لَهَا كَيْنُونَةَ تَعَلُّقِيَّةَ، وَ كَمَا أَنَّ لِلْأَشْيَاءِ الْخَارِجِيَّةِ الْجَزْئِيَّةِ ثُبُوتًا فِي الْقَضَاءِ السَّابِقِ الْإِلَهِيِّ وَ هِيَ هُنَاكَ مَصُونَةٌ عَنِ التَّغْيِيرِ وَ الْحَوِّ وَ الْإِتْبَاتِ، وَ هَاهُنَا وَاقِعَةٌ فِي الْكُونِ وَ الْفَسَادِ وَ الْحَوِّ وَ الْإِتْبَاتِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: «يَحْيُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ يَثْبِتُ وَ عِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ» يَعْنِي اللَّوْحَ الْمَحْفُوظَ عَنِ التَّغْيِيرِ وَ التَّيْدُلِ.

و في كلام أمير المؤمنين (ع) «رَحِمَ اللَّهُ أَمْرًا عَرَفَ مِنْ أَيْنَ وَ فِي أَيْنَ وَ إِلَى أَيْنَ» فَالْأَوَّلَى إِشَارَةٌ إِلَى حَالِ النَّفْسِ قَبْلَ الْكُونِ، وَ الْوَسْطَى إِلَى مَا مَعَ الْكُونِ، وَ الْآخِرَى إِلَى مَا بَعْدَ الْكُونِ. وَ فِي كَلَامِهِ (ع) أَيْضًا: «وَ لِيَحْضُرَ عَقْلُهُ وَ لِيَكُنْ مِنْ أَبْنَاءِ الْآخِرَةِ فَإِنَّهُ مِنْهَا قَدِمَ وَ إِلَيْهَا يَنْقَلِبُ». وَ رَوَى عَنْهُ (ع) أَيْضًا فِي مَا هِيَ النَّفْسُ وَ مَبْدِئُهَا وَ مَعَادُهَا: «أَعْلَمُ أَنَّ الصُّورَةَ الْإِنْسَانِيَّةَ هِيَ أَكْبَرُ حُجَّةِ اللَّهِ عَلَى خَلْقِهِ، وَ هِيَ الْكِتَابُ الَّذِي كَتَبَهُ بِيَدِهِ، وَ هِيَ مَجْمُوعُ صُورَةِ الْعَالَمِينَ، وَ هِيَ الْمَخْتَصَرُ مِنَ اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ، وَ هِيَ الشَّاهِدُ عَلَى كُلِّ غَائِبٍ، وَ هِيَ الطَّرِيقُ الْمُسْتَقِيمُ إِلَى كُلِّ خَيْرٍ، وَ الصِّرَاطُ الْمَمْدُودُ بَيْنَ الْجَنَّةِ وَ النَّارِ».

وَ قَالَ مُعَلِّمُ الْفَلَسَفَةِ أَرِسْطَاطَالِيْسُ فِي كِتَابِ اثْنَوَلُوجِيَا فِي فَائِدَةِ هَبُوطِ النَّفْسِ إِلَى هَذَا الْعَالَمِ مَا مَعْنَاهُ: إِنَّهَا لَمْ يَضُرَّهَا هَبُوطُهَا إِلَى هَذَا الْعَالَمِ شَيْءٌ بَلْ انْتَفَعَتْ بِهِ، وَ ذَلِكَ أَنَّهَا اسْتَفَادَتْ مِنْ هَذَا الْعَالَمِ مَعْرِفَةَ الشَّيْءِ، وَ عَلِمَتْ مَا طَبِيعَتُهُ بَعْدَ أَنْ افْرَغَتْ عَلَيْهِ قَوَاهِئَهَا، وَ تَرَأَتْ أَعْمَالَهَا وَ أَفَاعِيلَهَا الشَّرِيفَةَ السَّاكِنَةَ الَّتِي كَانَتْ فِيهَا وَ هِيَ فِي الْعَالَمِ الْعَقْلِيِّ، فَلَوْلَا أَنَّهَا ظَهَرَتْ أَفَاعِيلُهَا وَ افْرَغَتْ قَوَاهِئَهَا وَ صِيرَتْهَا وَاقِعَةً تَحْتَ الْإِبْصَارِ لَكَانَتْ تِلْكَ الْقُوَى وَ الْأَفَاعِيلُ فِيهَا

باطلا، و لكانت النفس تنسى الفضائل و الأفعال المحكمة المتقنة إذا كانت خفية لا تظهر، ولو كان هذا هكذا لما عرفت قوة النفس ولا شرفها، و ذلك أن الفعل أما هو إعلان القوة الخفية بظهورها، و لو خفيت قوة النفس ولم يظهر لفسدت و لكانت كأنها لم تكن انتهى كلامه.

و في أقوال الحكماء الأقدمين إشارات لطيفة و رموز شريفة إلى هبوط النفس من ذلك العالم و صعودها، و حكايات مرشدة إلى ذلك، منها قصة سلامان و أبسال*.

و منها قصة الحمامة المطوقة المذكورة في كتاب كلیلة و دمنه. و منها حكاية حى بن يقظان.

و للشيخ الرئيس قصيدة في السؤال عن علّة هبوط النفس أولها:

هبطت إليك من المحل الأرفع * ورقاء ذات تعزّز و تمّتع

كلّ ذلك يفيد أنّ للنفس كينونة قبل البدن، و وجوداً في العالم الشامخ الآلهى، و أنّ لها عوداً و رجوعاً إلى ما هبطت منه، و طلوعاً لشمس حقيقتها و كواكب قواها من مغربها إما مشرقة مستقيمة و إما منكسفة منكوسة مكذّرة.

و قوله قدس سره: و ما يقال: إنّ المتصرفات في الأبدان يسبح لها حال

* قوله: «و منها قصة سلامان و أبسال» قصة سلامان و أبسال نقلت مترجمة بالفارسية في كتاب «تامة دانشوران» في شرح حال أبى عبدالله الجوزجاني (ط ١ من الرحلى، ج ٢، ص ٤١٢).

ثمّ إن شئت بيان تفصيل ذكر قصة سلامان و أبسال لمراجع إلى تعليقاتنا على الفصل الأوّل من النمط التاسع من شرح الحواجة نصيرالدين الطوسي على إشارات الشيخ الرئيس (ج ٣، ص ١٠١٧ بتصحيحنا و تحقيقاتنا و تعليقاتنا عليه) حيث يقول: «فإذا قرع سمعك فيما يقرعه، و سرد عليك فيما تسمعه قصة سلامان و أبسال، فاعلم أن سلامان مثل ضرب لك، و أنّ أبسالاً مثل ضرب لدرجتك في العرفان إن كنت من أهله، ثمّ حلّ الرمز إن أظقت.

موجب لسقوطها عن مراتبها إلى آخره.

قلت: في الحواسي إن سقوط النفس عبارة عن صدورها عن سببها الأصلي، و نزولها عن أبيها المقدس العقلي، و الحال التي توجب سقوطها عن ذلك العالم شؤون فاعلها وجهات علّتها و حيثياتها، و قد وقع التنبيه سابقاً على أن المعلولات النازلة الصادرة عن فواعلها أنما صدرت عنها بجهاتها و لوازمها الإمكانية، و تقانصها و إمكاناتها و فقر ذواتها إلى جاعلها التام القيومي، و يعبر عن بعض تلك النقائص بالخطيئة المنسوبة إلى أبينا آدم، و عن صدور النفوس عنها بالفرار من سخط الله و ذلك ليس إلا ما تقتضيه الحكمة في ترتيب الوجود؛ فإنّ النور الأنقص لا تمكّن له في مشهد النور الأشد؛ ألا ترى أنك إذا أردت أن تنتظر في مسألة إلهية شديدة الغموض لم تحكّمها بغد، و توغلت فيها توغلاً قوياً يكلّ ذهنك قبل أن يحصل لك ملكة الرجوع إليها، و يكون سريع الانصراف منها إلى شغل آخر من الأمور الدنيّة فراراً من أن يحترق دماغك من استيلاء ظهورها العقلي كما يستولى نور الشمس على أعين الأخافيش، و إليه الإشارة في الحديث النبوي «إنّ لله سبعين حجاباً من نور لو كشفها لأحرقت سبحات وجهه* كل ما انتهى إليه بصره» و الحكماء ذكروا وجوهاً عديدة على طريق الرمز و الإشارة تشير إلى علّة هيوط النفس.

فمن أقوال الفلاسفة المتقدمين ما ذكره أنباز قلس و هو إنّ النفس كانت في المكان العالي الشريف فلما أخطأت سقطت إلى هذا العالم، و إنما صارت إلى هذا العالم فراراً من سخط الله إلا أنها لما انحدرت إلى هذا العالم صارت غيائاً للنفوس التي قد اختلطت عقولها.

* قوله: «لأحرقت سبحات وجهه...» سبحات بضم السين و الباء أى نوره، و أراد بالوجه الذات، و بما انتهى إليه بصره جميع المخلوقات لأن بصره محيط بجميعها، أى لو أزال المانع من رؤية أنواره لأحرق جلاله جميعهم.

و منها قال أفلاطون الرباني في كتابه فاذن: علّة هبوط النفس إلى هذا العالم سقوط ريشها، فإذا ارتاشت ارتفعت إلى عالمها الأول.

و منها ما قال هو أيضاً في كتابه الذي يدعى طيماوس: إن علّة هبوط النفس إلى هذا العالم أمور شتى و ذلك أن منها ما اهبطت لخطيئة أخطأتها، و إنما هبطت إلى هذا العالم لتعاقب و تجازى على خطاياها. و منها ما اهبطت لعلّة أخرى غير أنه اختصر في قوله و ذمّ هبوط النفس و سكنائها في هذه الأجسام.

و قال في موضع آخر من كتاب طيماوس: إن النفس جوهر شريف سعيد و إنما صارت في هذا العالم من فعل البارى الخير، فإن البارى لما خلق هذا العالم أرسل الله النفس* و صيرها فيه ليكون العالم ذاعقل؛ لأنه لم يكن من الواجب إذا كان هذا العالم متقناً في غاية الإتقان أن يكون غير ذى عقل، ولم يكن ممكناً أن يكون العالم ذا عقل و ليست له نفس، فل هذه العلّة أرسل البارى تعالى النفس إلى هذا العالم و أسكنها فيه، ثم أرسل نفوسنا و أسكنها في أبداننا ليكون هذا العالم تاماً كاملاً، و لئلا يكون دون ذلك العالم في التمام و الكمال فينبغى أن يكون في العالم الحسى من أجناس الحيوان ما في هذا العالم العقلى.

و منها ما قاله أرسطاطاليس في مواضع كثيرة من كتابه في معرفة الربوبية من ذلك قوله: الطبيعة ضربان عقلية و حسية، و النفس إذا كانت في العالم العقلى كانت أفضل و أشرف، و إذا كانت في العالم الحسى كانت أخسّ و أدنى من أجل الجسم الذى صارت فيه، و النفس و إن كانت عقلية و من العالم الأعلى العقلى فلا بد أن ينال من العالم الحسى شيئاً و تصير فيه لأن طبيعتها متلاحمة للعالم العقلى و العالم الحسى، و لا ينبغى أن تدم النفس أو تلام على

* قوله: «أرسل الله النفس...» قد حرّكت العبارة و صوابها هكذا: فإن البارى لما خلق هذا العالم أرسل إليه النفس و صيرها فيه الخ.

ترك العالم العقلى و كينونتها فى هذا العالم، لأنها موضوعة بين العالمين جميعاً، و إنما صارت النفس على هذه الحال لأنها آخر تلك الجواهر الشريفة الآلهية؛ و أول الجواهر الطبيعية الحسّية، و لما صارت مجاورة للعالم الحسّى لم تمسك عنه فضائلها بل فاضت عليه قولها، وزيّنته بغاية الزينة؛ و ربما نالت من خساستها ذلك إلا أن يحذر و يحترز.

و من ذلك قوله فى موضع آخر: إن النفس الشريفة و إن تركت عالمها العالى و هبطت إلى هذا العالم السفلى فإنها فعلت ذلك بنوع استطاعتها و قوتها العالية ليتصور الإنية التى بعدها و لتدبرها، و إن هى افلست من هذا العالم بعد تصويرها و تدويرها إياه و صارت إلى عالمها سريعاً لم يضرّها هبوطها إلى هذا العالم شيء بل انتفعت به؛ و ذلك أنها استفادت من هذا العالم معرفة الشيء و علمت ما طبيعته.

و منه قوله فى موضع آخر: إذا فارقت النفس العقل و أبت أن تتصل به و أن تكون هى و هو واحداً اشتاقت إلى أن تنفرد بنفسها و أن تكون و العقل إثنين، ثم اطلعت إلى هذا العالم و ألقت بصرها على شيء من الأشياء دون العقل استعادت الذكر حينئذ و صارت ذات ذكر؛ فإن ذكرت الأشياء التى هناك لم ينحط إلى هاهنا، و إن ذكرت إلى هذا العالم السفلى انحطت من ذلك العالم الشريف.

و منه قوله فى موضع آخر: فإن قال قائل: إن كانت النفس تتوهم هذا العالم قبل أن ترده فلا يخلو أنها تتوهمه أيضاً بعد خروجها منه و ورودها إلى العالم الأعلى، فإن كانت تتوهمه فإنها لا محالة تذكره، و قد قلتم إنها إذا كانت فى العالم الأعلى لا تتذكر شيئاً من هذا العالم ألبتة.

قلنا: إن النفس و إن كانت تتوهم هذا العالم قبل أن تصير فيه و لكنّه تتوهمه بتوهم عقلى.

و بما يدلّ أيضاً من كلامه على أن النفس كان لها وجود فى عالم العقل و

وجود في عالم الطبيعة، وأن كلاً من الوجودين غير الآخر قول هذا الفيلسوف في الميعر الثاني: فنريد الآن أن نذكر العلّة التي بها وقعت الأسامي المختلفة على النفس، ولزمها ما يلزم الشيء المتجزى المنقسم الذات، فينبغي أن يعلم هل تتجزى النفس أم لا تتجزى، فإن كانت تتجزى فهل تتجزى بذاتها أم بعرض، وإذا كانت لا تتجزى فبذاتها لا تتجزى أم بعرض. فنقول: إن النفس تتجزى بعرض، وذلك أنها إذا كانت في الجسم فقبلت التجزئة بتجزى الجسم، كقولك: إن الجزء المتفكر غير الجزء البهيمي، وجزئها الشهواني غير جزئها الغضبي، فالنفس أنما تقبل التجزئة بعرض لا بذاتها، وإذا قلنا إن النفس لا تتجزى فأما نقول ذلك بقول مرسل ذاتي، وإذا قلنا إنها تقبل التجزئة فأما نقول ذلك بقول مضاف عرضي، وذلك أنا إذا رأينا طبيعة الأجسام تحتاج إلى النفس لتكون حية، والجسم يحتاج إلى النفس لتكون منبثة في جميع أجزائه انتهى هذا الكلام. وقد تبين منه أن النفس لها وجود لا يتجزى لا بالذات ولا بالعرض وهو وجودها العقلي، ولها وجود يتجزى بالعرض بوجود الطبيعة، وظاهر أن الوجود الذي يتجزى ولو بالعرض غير الوجود العقلي الذي لا يتجزى أصلاً بذاته لا بالذات ولا بالعرض.

وقال في موضع آخر منه: إن العقل إذا كان في عالمه العقلي لم يلق بصره على شيء من الأشياء التي دونه إلا على ذاته، وإذا كان في غير عالمه أي في العالم الحسّي فإنه يلقى بصره مرّة على الأشياء و مرّة على ذاته فقط، وإنما صار ذلك حال البدن الذي صار فيه بتوسط النفس، فإذا كان مشوباً بالبدن جداً ألقى بصره على الأشياء، وإذا تخلص قليلاً ألقى بصره على ذاته فقط. والعقل لا يستحيل ولا يميل من حال إلى حال إلا بالجهة التي قلنا. وأما النفس فإنها تستحيل إذا أرادت علم الأشياء. إلى آخر هذا الكلام وغير ذلك من كلماته الشريفة تصرّيحاً وتلويحاً إلى أن للنفس كينونة قبل هذه النشأة و بعدها في عالم العقل، يظهر لك بالمراجعة إليها والتأمل فيها.

ثم لا يخفى أنَّ عادة الأقدمين من الحكماء تأسيساً بالأنبياء أن يبنوا كلامهم على الرموز والتجوزات لحكمة رأوها ومصلحة راعوها، مداراة مع العقول الضعيفة، و تروفاً عليهم، و حذراً عن النفوس المعوجة الفسوفة و سوء فهمهم، فما وقع في كلامهم أنَّ النفس أخطأت و هبطت فراراً من غضب الله عليها فهم و أمثالهم يعلمون أنَّ في عالم القدس لا يتصور سنوخ خطيئة أو اقتراف معصية، ولا يتطرق إليه مستحدثات آثار الحركات بل عنوا بخطيئة النفس ما أشرنا إليه من جهة إمكانها و حصولها عن مبدئها و نقصها الموجب لتعلقها بالبدن أو كونها بالقوة، فجزيمتها الطبيعية نقص جوهرها، و هبوطها صدورها عن المفارق بالعلاقة البدنية و كونها عقلاً بالقوة، و أنها لا تتسع القوة النظرية متمكنة عما من شأنها أن يصدر عنها إلا بعد حين يستعمل القوة العملية في أفاعيلها الحيوانية و النفسانية، فالنفس منصرفة الوجه عن أبيها المقدس بعلاقة، و تلك العلاقة نحو من أنحاء وجودها، و الفرار من سخط الله

* قوله: «مدارة مع العقول الضعيفة...» قال الله سبحانه في سورة العنكبوت من القرآن الحكيم: «مثل الذين آخذوا من دون الله أولياء كمثل العنكبوت اتخذت بيتاً وإن أوهن البيوت لبيت العنكبوت لو كانوا يعلمون» - إلى قوله سبحانه - : «و تلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون». و قد جرى من قلبي في مفتتح مقدمة كتاب «كليمه ودمته» بتصحيحى و تعليقاتى عليه بالفارسية هذا المعنى الرصين و الأمر القويم كما أهديه إليك:

«دانایان جهان رسوم مملکت دارى و آداب جهانبانى و وظائف زندگانی و معارف و حقایق بسیارى را از زبان بی زبانان در لباس هزل و افسانه بدر آورند تا خاص و عام را در فرا گرفتار رغبت آید و هرکس بقدر استعداد خویش حظی برد و نصیبی گیرد». و قال العارف الرومى في أواخر المجلد الثانى من المثنوى المعنوى:

ای برادر قصه جون پیمانه است معنی اندر وی بسان دانه است
دانه معنی بگیرد مرد عقل ننگرد پیمانه را گر گشت نقل

هذا الشوق الطبيعي إلى تدبير البدن لعشقها بكمال ذاتها ليزول عنها هذا النقص الجوهري بكمال وجودها الجوهري التجردى.

و كذا ما نقل عن بعض المشرقيين الفارسيين أن الظلمة حاصرت النور و حبسته مدة ثم أمددته و أيدته الملائكة فاستظهر على أهرمن الذى هو الظلمة فقهر الظلمة إلا أنه أمهلها إلى أجل مضروب، و إن الظلمة حصلت من النور لفكرة رديّة. فهذا الحديث أيضاً كان عن النفس فإنها جوهرة نورانية من جهة كونها عقلاً بالفعل كما برهن عليه، و الظلمة هى القوة الحيوانية و الطبيعية و انحصارها تسلط القوى عليها و انجذابها إلى العالم السفلى، و إمداد الملائكة مصادفة توفيق القدر بهداية النفس لإشراق عقلى، و خروجها إلى الفعل و الإمهال إلى أجل مضروب بقاء القوى إلى حين الموت، أو قطع العلاقة، و الفكرة الرديّة الثقات النفس إلى الأمور المادية.

و من الاحتجاجات على بطلان تقدّم الأرواح الإنسية على أبدانها قول صاحب حكمة الإشراق و التلويحات فى كتابه المذكور: إن الأنوار المدبرة إن كانت قبل البدن فنقول: إن كان منها مالا يتصرف أصلاً أى فى بدن فليس بمدبر و وجوده معطل، و إن لم يكن منها مالا يتصرف كان ضرورياً وقوع وقت وقع فيه الكلّ و مابقى نور مدبر.

أقول: قد ذكرت فى الحواشى إيراداً عليه إن لنا أن نختار الشق الأول، و نقول: إن الوجود المفارقى للنفوس غير الوجود التعلّقى لها، و من ذهب من الأقدمين إلى أن للنفوس وجوداً فى عالم العقل قبل الأبدان لم يرد به أن النفس بما هى نفس لها وجود عقلى، بل مراده أن لها نحواً آخر من الوجود غير وجودها الذى لها من حيث هى نفس مدبرة، فعلى هذا لا يلزم من كونها غير متصرفة فى الأبدان تعطيل، و إنما يلزم التعطيل لو لم يكن النفس بما هى نفس متصرفة فى البدن، و حينئذ يقع وجودها ضائعاً معطلاً، ولا يلزم التعطيل لو لم تكن لوجودها العقلى متصرفة فى جسم بل هى بماهى عقل لا اشتغال لها

بالجسم أصلاً، وهى بماهى نفس لا تتفك عن تدبير و مباشرة أصلاً.
ولنا أيضاً أن نختار الشق الأخير فإن حقيقة هذا الشق لا يوجب أن يحىء وقت وقع فيه الكل، و مابقى وجود نفس مدبرة فى العالم كما ذكره، و ذلك لأنه إن أراد بالوقت فى قولسه: وقت وقع فيه الكل وقتاً محدوداً معيناً و من لفظة الكل الجميع فذلك غير لازم بما ذكره، و إن أراد به كل وقت أو أعم من ذلك و من لفظة الكل الأفرادى فلا محذور فيه، و ذلك لأن الزمان غير متناهى الأوقات فعلى تقدير عدم تنهى النفوس و وجود كل فى وقت لا يلزم إلا وجود الجميع فى أوقات غير متناهية، و ذلك غير ممنوع لا وجود الكل فى وقت معين، فاللازم غير محذور، و المحذور غير لازم.

ثم نقول: إن المبدء العقلى الذى وجدت و انتشرت منه النفوس إلى هذا العالم غير متناهى القوى و الجهات و الهيئات الوجودية، و كلما انفصلت منه النفوس بقيت فيه القوة الغير المتناهية كما كانت على حالها لا تبديد ولا تنفد، لأنه مبدء من مبدء الكل. و ليس وجود النفوس الغير المتناهية فى العالم العقلى على نعت الكثرة العددية، و لا أنها ذات ترتيب ذاتى أو وضعى حتى يرد التردد الذى ذكره فى كل واحدة واحدة منها، و يلزم حينئذ ما ذكره من مجيء وقت لم يبق فيه واحد من النفوس.

و إياك أن تتوهم بما ذكرناه أن وجود النفوس فى المبدء العقلى وجود شىء فى شىء بالقوة كوجود الصور الغير المتناهية فى المبدء القابلى أعنى الهوى الأولى، و ذلك لأن وجود الشىء فى الفاعل ليس كوجوده فى القابل، فإن وجوده فى الفاعل أشد تحصيلاً و أتم فعلية من وجوده عند نفسه، و وجوده فى القابل قد يكون أنقص و أخس من وجوده فى نفسه و بحسب ماهيته، لأن وجوده فى القابل المستعد بالقوة الشبيه بالعدم*، و وجوده عند نفسه بين أن

* قوله: «الشبهة بالعدم» و الصواب الشبيه بالعدم لكونه صفة للقابل، و التشبيه من طغيان قلم

يكون و أن لا يكون، وله في الفاعل وجود بالوجوب. و وجود النفوس عند مبدئها العقلى و أيبها المقدس وجود شريف مبسوط غير متجز ولا متفرق، و هذا مما يحتاج دركه إلى ارتفاع بصيرة القلب عن حد علم اليقين إلى حد عين اليقين.

فإن قلت: ما ذكرته هو قول بانقلاب الحقيقة و هو ممتنع.

قلت: هذا ليس من انقلاب الحقيقة في شيء، و ذلك لأن انقلاب الشيء عبارة عن أن ينقلب ماهية شيء من حيث هي إلى ماهية شيء آخر بحسب المعنى و المفهوم، و هذا ممتنع لأن الماهية من حيث هي ليست إلا هي. و كذا يمتنع أن ينقلب وجود ماهية إلى وجود ماهية أخرى من غير مادة مشتركة يتبدل عليها الصور بحسب الانفعالات المتواردة عليها، أو ينقلب حقيقة بسيطة إلى حقيقة بسيطة أخرى*، و أما اشتداد الوجود في كماله و استكمال صورة جوهرية في نفسه حتى يصير متقوماً بأوصاف ذاتية أخرى غير ما كانت أولاً فليس ذلك بممتنع، لأن الوجود متقدم على الماهية، و هو أصل و الماهيات تبعه له، ألا ترى أن الصور الطبيعية تتكامل و تشند إلى أن تتجرّد عن المادة و تنقلب صورة عقلية موجودة في العالم الأعلى العقلى على وصف الوحدة و التجرد، و كذلك النفوس بعكس ذلك كانت في عالم العقل شيئاً واحداً جوهرأ مبسوطاً متحدأ عقلياً فتكثرت و تنزلت في هذا العالم، و صارت لضعف تجوهرها متشبهة بأبدان طبيعية ساكنة في منازل سفلية، فليس في هذين الأمرين انقلاب في الحقيقة على الوجه المستحيل؛ فإن للأشياء النوعية و المفهومات المحدودة كالإنسان و الفلك و الأرض و الماء و غيرها أنحاءاً من الوجود، و أطواراً من الكون، بعضها طبيعية، و بعضها نفسية، و

الناسخ. و قوله: «بين أن يكون و أن لا يكون» و ذلك لكونه بالإمكان.

* قوله: «أو ينقلب حقيقة بسيطة إلى حقيقة بسيطة أخرى» كالعمل الأول إلى الثانى.

بعضها عقلية، و بعضها إلهية أسمائية، فإنك إذا تعقلت أو تخيلت أرضاً أو سماءً فقد حصلت في عقلك سماءً عقلية، و في خيالك سماءً خيالية كل واحدة من الصورتين سماء بالحقيقة لا بالمجاز، كما أن ألتي في الخارج عنك سماء، بل الصورتان الأوليان أحقُّ باسم السماء و أولى من ألتي في الخارج، لأن ألتي في الخارج مموهة مغشوشة بغواشى زائدة و أمور خارجة عن ذاتها، و أعدام و ظلمات و أمور زائلة سائلة متجددة، و كذا الحال في كل نوع من الأنواع الطبيعية، فالكل في قضاء الله السابق على وجه مقدس عقلي. فأى مفسدة في أن يكون للنفوس ألتي هي صور بعض الأنواع الطبيعية كبنوة على نحو آخر في العالم العقلي؟ و من زعم أن كون معنى واحد موجوداً بوجودات متعددة متخالفة للنشآت يوجب قلب الماهية و بطلان الحقيقة فليمتنع عنده العلم بحقيقة شيء من الأشياء، فإن العلم بالأشياء الغائبة عبارة عن وجود صورتها المطابقة لها عند العالم، و تلك الصورة للشيء قد تكون عقلية، و قد تكون خيالية، و قد تكون حسية حسب درجات قوة العالم بها، فالعالم إذا كان عقلاً بسيطاً كان علمه بالأشياء صورة بسيطة عقلية تطابق أعداداً بل أنواعاً كثيرة في الخارج، و تلك الأعداد مع كونها متكررة المواد الخارجية مختلفة الهويات الطبيعية فهي مما يحمل عليها معنى واحد نوعي متحد بها إذا أخذ ذلك المعنى مرسلًا من غير شرط و قيد من وحدة أو كثرة عددية، و كذا إذا كان العالم قوة خيالية كالذوات النفسانية الموجودة في عالم الأشباح و الأمثال تكون صورتها العلمية صورة متخيَّلة مطابقة لصورة محسوسة في الحس* أو موجودة في المادة بحسب الماهية و الحد مخالفة لها في نشأة الوجود و الهوية، و كذا القياس في غير ما ذكرناه من المواطن الإدراكية، فقد علم أن للحقيقة واحدة نشأت وجودية بعضها أشد تجرداً و أكثر ارتفاعاً عن التكثر و الانقسام، و عن الوقوع في

* قوله: «لصورة محسوسة في الحس» أى في الحس الظاهر كالبصر.

الحركات و مواد الأجسام، و إذا جاز أن تكون صورة واحدة عقلية في غاية التجرد صورة مطابقة لأعداد كثيرة من صور جسمانية بحيث تتحد بها فليجز كون صورة واحدة عقلية هي المسماة بروح القدس صورة مطابقة لنفوس كثيرة إنسية تكون هويتها تمام تلك الهويات^{*} النفسانية. و ما نقل عن فيثاغورس إنه قال: إن ذاتاً روحانية ألفت إلى المعارف فقلت: من أنت قال: أنا طباعك التام يؤيد هذا المطلب. و أنت يا حبيبي لو تيسر لك الارتقاء إلى طبقات وجودك لرأيت هويات متعددة متخالفة الوجود، كل منها تمام هويتك لا يعوزها شيء^{**} منك؛ تشير إلى كل واحدة منها بأنها، و هذا كما في المثل المشهور أنت أنا فمن أنا.

حجة أخرى ذكرها أيضاً في كتاب حكمة الإشراف بقوله: إذا علمت لانهائية الحوادث و استحالة النقل إلى الناسوت^{***} فلو كانت النفوس غير حادثة لكانت غير متناهية، فاستدعت جهات غير متناهية في المفارقات و هو محال. أقول: قد أشرنا إلى أن وجود النفوس في عالم العقل ليس كوجودها في عالم الحس متكثرة ذات ترتيب زماني أو وضعي أو غير ذلك، و الذي يلزم من كون النفوس الغير المتناهية في هذا العالم ذات صورة عقلية^{****} يكون بها نحو

* قوله: «قام تلك الهويات...» أي تكون هويتها تمام تلك الهويات النفسانية و كماها.

** قوله: «لا يعوزها شيء» أي لا يفقدها شيء.

*** قوله: «و استحالة النقل إلى الناسوت» أي التناسخ على نحو الدور والكور بأن تكون النفس واحدة و بحسب الأقران و الأبدان كثيرة. و قوله: «و هو محال» ذلك لأنه يعود الكلام إلى تلك الحركات الغير المتناهية حتى يلزم أن يكون في المفارقات، أعني عالم العقول علل و مطلولات، غير مجتمعة في الوجود.

**** قوله: «ذات صورة عقلية...» خبر لقوله: «كون النفوس...» و قوله: «أن تكون تلك الصورة» أي تلك الصورة العقلية ذات قوة غير متناهية الخ.

وجودها العقلي أن تكون تلك الصورة ذات قوة غير متناهية في التأثير و الفعل أعنى بحسب الشدة، و قد سبق الفرق بين اللاتهاى فى الشدة و اللاتهاى فى العدة أو المدة، و ذلك ليس بمحال إنما المحال تحقق جهات غير متناهية فى المبادئ العقلية بحسب الكثرة والعدة و حيثية الإمكان؛ فإن جهات الخير و الوجوب غير متناهية شدة، و جهات النقص و الإمكان متناهية شدة، و كذا عدة إلا بالقوة* فى أوقات و أدوار مختلفة كما يعرفه الحكماء.

ثم العجب من هذا الشيخ قدس سره حيث ذهب إلى أن لكل نوع جسمانى نوراً مدبراً فى عالم المفارقات، و أن للنفوس البشرية نوراً مدبراً عقلياً. و ذهب إلى أن النفوس أنوار ضعيفة بالقياس إلى النور المفارق، و أنها بالنسبة إليه كالأشعة بالقياس إلى نور الشمس و أن النور كله من سنخ واحد و نوع واحد بسيط لا اختلاف فى أفرادها إلا بالكمال و النقص، فإذا كانت نسبة النفوس إلى مبدءها العقلي هذه النسبة فلزم أن يكون وجود ذلك المبدء العقلي هو تمام وجودات هذه النفوس، و نوره كمال هذه الأنوار.

و حاصل هذا البحث أن وجود النفوس بمرتبة عن تعلقات الأبدان فى عالم المفارقات عبارة عن اتحادها مع جوهرها العقلي الفعالي، كما أن وجودها فى عالم الأجسام عبارة عن تكثرها و تعددتها أفراداً أو أبعاضاً؛ حتى أن جزء النفس المتعلق بمضو القلب غير جزئها المتعلق بمضو الدماغ و غير ذلك من الأعضاء، كما أن جزئها الفكرى غير جزئها الشهوى، و جزئها الشهوى غير جزئها الغضبى، إلا أن هذه التجزئة* بنحو آخر غير تلك التجزئة، و

* قوله: «إلا بالقوة...» فإنها غير متناهية أيضاً بالقوة.

** قوله: «إلا أن هذه التجزئة...» أى إلا أن هذه التجزئة إلى القوى بنحو آخر غير تلك التجزئة إلى الأعضاء، و للنفس أنحاء من التشريح و التفصيل يعرفها الكاملون. إشارة إلى أطواره الوجودية من التزولية و الصعودية، و هى غير تشريح البدن الخ.

للنفس أنحاء من التشريح و التفصيل يعرفها الكاملون، و هي غير تشريح البدن و الأعضاء الّذى بيّنه الأطباء و المشرّحون، و هكذا وجودها في عالم البرزخ المتوسط بين العالمين العقلي و الحسّي له تشريح و تفصيل بنحو آخر، و وجودها هناك عبارة عن وجود جوهر مثالي إدراكي مجرد عن الأجسام الحسّية دون الخيالية إلا أنّ ذلك الوجود أيضاً عين الحياة و الإدراك، و قد علمت أنّ الخيال عندنا جوهر مجرد عن الدماغ و سائر الأجسام الطبيعية، و هي حيوان تام متشخص سائر في دارالحيوان و نشأة الجنان.

ذكر تنبيهي

و اعلم أنّ شارح كتاب حكمة الإشراق العلامة الشيرازي زيّف هذه الحجج المذكورة من هذا الشيخ قدس سره في نفى قدم النفوس و تقدمها على الأبدان، و نسبها إلى الإقناع بأنّ كلّها مبتنية على إبطال التناسخ، و زعم أنّ القول بالتناسخ مذهب قويّ بل حقّ ذهب إليه الأقدمون من الحكماء المعظمين كأفلاطون و غيره، و نحن مع أنا قد رأينا بطلان التناسخ و ألهمنا برهان لطيف على استحالته و فساده، و حملنا كلام أفلاطون و الأقدمين على غير ما فهمه القوم و حملوه، و وجهناه إلى غير ما وجهوه كما سيجيء لك بيانه في مباحث نفى التناسخ ذكرنا وجوه الخلل في أبحاث هذا الشارح التحرير* في الحواشي بما يؤدي ذكره هاهنا إلى التطويل، فارجع إلى الحواشي إن اشتغيت أن تسمعها. ثمّ قال بعد ذلك: و ذهب أفلاطون إلى قدم النفوس و هو الحقّ الّذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، لقوله(ع): «الأرواح جنود مجنّدة فما تعارف» الحديث، و قوله(ص): «خلق الله الأرواح قبل الأجساد بألفي عام» و

* قوله: «في أبحاث هذا الشيخ التحرير» و الصواب: في أبحاث هذا الشارح التحرير، كما في غير واحدة من النسخ.

إنما قيّده بألفى عام تقريباً إلى أفهام العوام و إلا فليست قبلية النفس على البدن متقدرة و محدودة بل هي غير متناهية لقدمها و حدوده انتهى قوله.

أقول: لو كان مراد أفلاطون بقدم النفوس قدمها بما هي نفوس متكثرة كما توهمه لزم منه محالات قويّة منها تعطيل النفوس مدة غير متناهية عن تصرفها في البدن و تدبيرها، و قد علمت أن الإضافة النفسية ليست كإضافة الأبوة و البنوة العارضة، و كإضافة الربان إلى السفينة، و كإضافة رب الدار إلى الدار حتّى يجوز أن يزول و تعود تلك الإضافة النفسية و الشخص بمحاله، بل النفسية كالمادية و الصورية و غيرها من الحقائق اللازمة للإضافات التي نحو وجودها الخاص ممّا لزمها الإضافة، و كالمبدعية و الآلهية لصانع العالم حيث ذاته بذاته موصوفة بها، فالنفس مادام كونها نفساً لها وجود تعلّق؛ فإذا استكملت في وجودها و صارت عقلاً مفارقاً يتبدّل عليها نحو الوجود، و يصير وجودها وجوداً أخروياً و ينقلب إلى أهله مسروراً، فلو فرضت وجودها النفسى قديماً لزم التعطيل بالظاهر* و التعطيل محال.

و منها لزوم كثرة في أفراد نوع واحد من غير مادة قابلة للانفعال و لا مميّزات عرضية و هو محال.

و منها وجود جهات غير متناهية بالفعل في المبدء العقلى ينثلم بها وحدة المبدء الأعلى إلى غير ذلك من المحالات اللازمة على القول بلا تناهي النفوس المفارقة في الأزل و على القول بتناهي النفوس القديمة يلزم التناسخ و كثير من المفاسد المذكورة.

* قوله: «لزم التعطيل بالظاهر» و الصواب لزم التعطيل بالضرورة، و الظاهر تحريف من الكاتب.

و قوله: «ومنها لزوم كثرة في أفراد نوع واحد» هذا مبنى على كون النفوس متحدة بالنوع. وقوله: «و منها وجود جهات غير متناهية...» و هي جهات صدور النفس. و قوله: «على القول بتناهي النفوس...» قد سقطت الواو من العبارة و الصواب: و على القول بتناهي النفوس إلخ.

و بالجملة نسبة القول بقدّم النفوس بماهى نفوس إلى ذلك العظيم و غيره من أعظم المتقدمين محتلق كذب، كيف و هم قائلون بحدوث هذا العالم و تجدّد الطبيعة و دُورها، و سيلان الأجسام كلّها، و زوالها و اضمحلالها كما أوضحنا طريقه، و نقلنا أقوالهم فيه. و إن كان مراده بذلك أن لها نشأة عقلية سابقة على نشأتها التعلّقية فلا يستلزم ذلك قدّم النفوس بماهى نفوس، و لا تناسخ الأرواح و تردّها في الأبدان لأنهما باطلان كما مرّ. ثمّ إنّ الآيات و الأخبار الدالة على تقدّم النفوس على الأبدان يجب أن يحمل على ما حملناه.

ثمّ قال: و قد تمسك أفلاطون عليه بأنّ علّة وجود النفس إن كانت موجودة بتمامها قبل البدن الصالح لتدبيرها فوجدت قبله لاستحالة تحلّف المعلول عن العلّة السّامة، و إن لم تكن موجودة بتمامها بل به يتم توقّف وجودها عليه لكونه على هذا التقدير جزء علّة وجودها أو شرطها، لكنّها لا تتوقّف و إلا وجب بطلانها ببطلانها، لكنّها لا تبطل ببطلانها للبراهين الدالة على بقائها ببقاء علّتها الفيّاضة، و أخصرها* أنها غير منطبعة في الجسم بل ذات آلة به؛ فإذا خرج الجسم بالموت عن صلاحية أن يكون آلة لها فلا يضرّ خروجه عن ذلك جوهرها، بل لاتزال باقية ببقاء العقل المفيد لوجودها الّذى هو ممتنع التغيّر فضلا عن العدم كما عرفت، و إذا كان كذلك فيجب وجودها قبل البدن الصّالح لتدبيرها، فعلى هذا** لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها فيه فيكون البدن كفتيلة استعدت لاشتعال من نار عظيمة فتتنجذب النفس إليه بالخاصية أو البدن إليها*** كالمقناطيس و الحديد، و ليس من شرط جذب المقناطيس

* قوله: «و أخصرها...» الضمير راجع إلى البراهين.

** قوله: «و على هذا...» العبارة الصحيحة بالفاء أى فعلى هذا معناها هكذا: فيجب وجودها

قبل البدن الصّالح لتدبيرها أى لتدبير النفس إياه، فعلى هذا لا يكون البدن إلخ.

*** قوله: «أو البدن إليها» أى البدن إليها بالخاصية كالمقناطيس و الحديد. و قوله: «أن يكونا

للحديد أن يكونا موجودين معاً انتهى.

أقول: إننا سنبنين كيفية حدوث النفس و تعلقها بالبدن، و ما ذكره إشكال ستقف على حلّه، و هو احتجاج صحيح على قدم كلّ بسيط الحقيقة و يلزم منه قدم المفارق، و كذا النفوس بحسب وجودها البسيط* العقلي الذي هو صورة من صور ما في علم الله، و شأن من الشؤون الإلهية، و قد علمت أن وجود النفس و نفسيته شيء واحد، و هي بحسب هذا الوجود صورة مضافة إلى البدن متصرفّة فيه، لا أن إضافتها إليه و تصرفها فيه من العوارض اللاحقة التي هي بعد وجودها حتّى يزول و يعود كالإضافة التي بين المقناطيس والحديد كما زعمه، فالذي يحوج إلى البدن هو وجودها التعلّقي وجهة نفسيّتها و تصرفها فيه و استكمالها به، و هذا النحو من الوجود ذاتي لها حادث بحدوث البدن، و كما تحدث بحدوثه تبطل ببطلانه، بمعنى أنها تبطل النفس بما هي نفس ذات طبيعة بدنية، و ينقلب بجوهرها إلى نحو آخر من الوجود بحسب استكمالاتها الجوهرية المتوجهة إلى الغايات، و فناء الشيء إلى غايته الذاتية و مبدئه أشرف و أولى له. فقلوه: و إلا وجب بطلانها ببطلانه مسلّم و حق. و قوله: لكنّها لا تبطل ببطلانه للبراهين الدالة على بقائها إلى آخره إن أراد به بقاء النفس بما هي نفس معينة فشيء من البراهين التي وجدناها لا يدلّ إلا** على أن كلّ موجود بسيط الحقيقة لا يمكن أن يبطل، و أما النفس بما هي نفس

موجودين معاً» أي أن يوجد معاً.

* قوله: «بحسب وجودها البسيط...» أي لا وجودها النفسي لأنها بحسب وجودها النفسي ليست بسيطة.

** قوله: «لا يدلّ إلا...» العبارة قد حرّقت و صحيحها هكذا: لا يدلّ إلا على أن كلّ موجود بسيط الحقيقة لا يمكن أن يبطل. و قوله: «فإن قال قائل يلزم...» العبارة الكاملة هكذا: فإن قال قائل إنه يلزم. و قوله: «تشتتان أخريان» و الصواب: نشأتين أخريين.

وكذا كل صورة وطبيعة مادية محصلة للجسم فليست بسيطة الهوية. فإن قال قائل انه يلزم مما ذكرت أن كل نفس لم تبلغ في وجودها إلى مقام العقل البسيط فيه هالكة بهلاك البدن ودثوره؛ فعلى ما ذكرت لم يبق من النفوس بعد الأبدان إلا نادراً قليلاً في غاية الندرة.

فنقول: إن للنفوس بعد هذه النشأة الطبيعية نشأتين أخريين: إحداهما النشأة الحيوانية المتوسطة بين العقل والطبيعة، والأخرى النشأة العقلية، فالأولى لتوسطين والناقصين، والأخيرة للكاملين المقربين.

إيضاح و تأكيد

قوله: وعلى هذا لا يكون البدن شرطاً لوجودها بل لتصرفها إلى آخره اعلم أن هذا كلام من يفرق بين التصرف الذاق الطبيعي وبين التصرف الصناعي العرضي؛ فوقع في هذا الإشكال الذي يبناء الاشتباه بين أخذ ما بالذات مكان - ما بالعرض - وذلك لأن حقيقة النفس وماهيتها ليست كما تصوّرها من أنها في نفسها لنفسها وجوداً تاماً، وقد عرض لها بعد تمام وجودها الذي يخصها أن تصرف في جسم من الأجسام وتدبره وتحركه وتنميته وتكميله وتطعمه وتسقيه، كمن تصرف في بناء أو غرس شجرة يقوم بتكميله وتعميره بإدخال أجسام أخرى كالتراب والماء إليه حتى يبلغ إلى كماله فيكمّله، ويستكمل هو أيضاً تكميلاً واستكمالاً عرضيين خارجيين عن هويته ذاته، هيئات إن النفس مادامت هي نفس لها وجود ذاتي تعلّق هي مفقودة في هذا الوجود الذاتي إلى البدن، متقومة بحسب بعض قواها الحسية والطبيعية به، متعلّقة به ضرباً من التعلّق.

و بالجملة تصرف النفس في البدن تصرف ذاتي وهو نحو موجدية النفس، كما أن تكميل الصورة للمادة تعلّق ذاتي لها وهو نحو وجودها، وكما أن حلول العرض كالبياض في الجسم هو نحو وجوده، ولا يلزم من ذلك أن يكون النفس ولا الصورة ولا العرض واقعة تحت مقولة المضاف لما علمت

سابقاً*، فزوال التصرف في البدن من النفس هو بعينه زوال وجودها في نفسها، أو مساوق له إلا أن يستحيل إلى مقام صار وجودها بعينه هو وجودها لذاتها أو لعقلها المفارق، وحينئذ لم يكن نفساً بل شيئاً أرفع وجوداً منها كما أنها قبل بلوغ الصورة الطبيعية، وهي كمال أول** لجسم طبيعي آلى إلى مقام النفسية كان شيئاً أخس وجوداً و أدون مرتبة من النفس.

و أما ما ذكره بعض الفضلاء في استحالة تقدم النفس على البدن من أنها لو تقدمت على البدن لكان شيء واحد مفارقاً ومخالطاً للمادة، ومحال أن يكون الشيء الواحد مفارقاً ومخالطاً، فمحال تقدم النفس على البدن. فغير صحيح على هذا الوجه، لا لما ذكره جماعة من أهل العلم منهم الشيخ المقتول في كتاب المشارع والمطارحات: من أن النفس ليست بمخالطة للمادة فلا يجرى فيه ذلك الكلام بل يتوجه ذلك على الصور والأعراض؟ ولا لما قيل: إن المخالطة ليست إلا العلاقة البدنية، فلا يلزم مما ذكره القائل إلا كون شيء واحد مجرداً عن العلاقة و ذا علاقة؟ و هذا على هذا الوجه إنما يمتنع إذا كان التجرد والعلاقة وقما معاً فيستحيل اجتماعهما؛ أما العلاقة في وقت و التجرد في وقت آخر فهو غير محال بل واقع كما للنفس قبل الموت و بعده. أما بطلان الأوّل فلما علمت أن النفس في أول حدوثها صورة مادية ثمّ تصير مجردة فثبت كون شيء واحد مخالطاً ومفارقاً فليجز*** في عكسه، و أما بطلان الثاني فلأن نفسية النفس و علاقتها بالبدن هذه

* قوله: «لما علمت سابقاً» من أنه يلزم ذلك إذا كانت الإضافة مقومة لماهيتها لا ما إذا كانت معتبرة في وجوداتها.

** قوله: «هو كمال أول...» الجملة كاملة هكذا: وهي كمال أول لجسم طبيعي آلى إلى مقام النفسية» فقوله آلى منسوب إلى الآلة، و قوله إلى مقام النفسية حرف جارٍ متعلق بقوله: بلوغ الصورة...

*** قوله: «فليجز» في عدة نسخ مصححة من المخطوطة و غير المخطوطة عندنا جاءت العبارة هكذا: فليجز عكسه. و في نسخة: فليجز فيه ذلك الكلام.

العلاقة أمر ذاتي لها، وهو نحو من أنحاء وجود الشيء بالذات، ولهذا قسموا الجوهر إلى أقسام هي أنواع محصلة لمقولة الجوهر، وعدوا من تلك الأنواع النفس نوعاً قسيماً للعقل، فعلم أن النفس ليست ذاتاً شخصية تامة مفارقة الذات* ثم قد عرضت لها التعلّق بالبدن كتعلّق صاحب الدكان بدكانه بإضافة زائدة عليه.

فالحلّ والتحقيق كما ذهبنا إليه من أن كون الشيء مفارقاً عن المادة و مغالطاً لها أنما يستحيل فيما لا يتبدّل أنحاء وجوداته ونشأته، فالنفس قبل التعلّق بالبدن لها نحو من الوجود، ومع التعلّق لنحو آخر وبعد التعلّق لنحو آخر، وليس بين هذه الوجودات الثلاثة مباينة تامة لأن بينها علّة ومعلولية**، و وجود العلة لا يفتأ وجود المعلول إلا بالكمال والنقص، ولا وجوده يفتأ وجودها إلا بالنقص والكمال فتأمل.

و بالجملة فللنفس الإنسانية نشأت بعضها سابقة وبعضها لاحقة، فالنشأت السابقة على الإنسانية كالحويانية والنباتية والجمادية والطبيعة العنصرية، ونشأت لاحقة*** كالعقل المنفعل، والذي بعده العقل بالفعل، و بعده العقل الفعّال وما فوقه.

نقل كلام لتشييد مرام

قد تمسك بعض الأفاضل على قدم النفس بأنها لو كانت حادثة لافتقرت إلى علّة بها يجب وجودها، وهذه العلة إما أن تكون موجودة قبل حدوث النفس أولاً يكون كذلك، والأوّل يقتضى أن تكون النفس موجودة قبل وجودها لاستحالة تخلف المعلول عن علته التامة وهو محال. والثاني لا يخلو إما أن تكون

* قوله: «ليست ذاتاً شخصية تامة مفارقة الذات» وإلا لما كانت قسيماً للعقل.

** قوله: «لأن بينها علّة ومعلولية...» فوجودها قبل التعلّق علّة لوجودها التعلّق و وجودها التعلّق علّة معدّة لوجودها بعد التعلّق.

*** قوله: «و نشأت لاحقة» والصواب: والنشأت اللاحقة، والتحريف من الكاتب.

تلك العلة بسيطة أو مركبة، لاجئ أن تكون بسيطة و إلا لافتقرت من حيث إنها حادثة إلى علة أخرى حادثة، و من حيث إنها بسيطة إلى أن تكون علتها بسيطة، أما الأول فلأنه لو لم يكن للحادث علة حادثة لكان إما أن لا يفتقر إلى علة أصلاً و هو ظاهر البطلان، أو تكون مفتقرة إلى علة دائمة و حينئذ يكون وجوده في بعض الأحوال دون بعض ترجيحاً من غير مرجح، و بطلانه ظاهر أيضاً. و أما الثاني فلأنه لو كان للبسيط علة مركبة فإن استقل كل واحد من أجزائها بالتأثير فيه فلا يمكن استناد المعلول إلى الباقي، و إلا إن كان له تأثير في شيء من المعلول و للباقي تأثير في باقيه كان المعلول مركباً؟ و إن لم يكن لشيء منها تأثير فيه فإن حصل لها عند الاجتماع أمر زائد هو العلة فإن كان عديمياً لم يكن مستقلاً بالتأثير في الوجود؟ و إن كان وجودياً لزم التسلسل في صدوره عن المركب إن كان بسيطاً، و في صدور البسيط عنه إن كان مركباً؟ و إن لم يحصل بقيت مثل ما كانت قبل الاجتماع فلا يكون الكل مؤثراً و قد فرض مؤثراً هذا خلف؟ لاجئ أن تكون تلك العلة مركبة لما تقدم أن كل ما علتته التامة مركبة فهو مركب، لكن النفس يستحيل أن تكون مركبة فلا تكون علتها كذلك انتهى كلامه.

قال العلامة الشيرازي معترضاً عليه: لا يخفى أن كلامه مبني على امتناع صدور البسيط عن المركب، و قد علمت ما عليه في أواخر المنطق عند الكلام على قاعدة يجوز أن يكون للشيء البسيط علة مركبة.

أقول: قد علمت منافي كلامنا على القاعدة المذكورة أجوبة جميع ما ذكره هو و غيره، و حل ما عقده في تجويز تلك القاعدة و تصحيحها من النقض الإجمالي على حجة فسادها، و المناقضة و المعارضة في مباحث العلة و المعلول من هذا الكتاب. فارجع إلى النظر فيها إن اشتهيت حتى يظهر لك حقيقة أن المعلول البسيط* لا يمكن أن يكون له علة مركبة، و مع ذلك لا يلزم من ذلك

* قوله: «حتى يظهر لك حقيقة أن المعلول البسيط...» قال في تعليقه على شرح حكمة الإشراق:

قدم النفس بما هي نفس، لأنها غير بسيطة الحقيقة، وكذا كل ما يوجد في الزمان والحركة كالطبايع الصورية وغيرها والله ولي الإنعام.

فصل (٤)

في أن النفس لا تقسد بفساد البدن

استدلّت الحكماء عليه كما قرره الشيخ* وغيره: بأن النفس يجب حدوثها عند حدوث البدن؛ فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الوجود أو لأحدهما تقدم على الآخر؛ فإن كانا معاً فلا يخلو إما أن يكونا معاً في الماهية أولاً في الماهية؛ والأول باطل** وإلا لكانت النفس والبدن مضافين لكتّهما جوهران هذا خلف؟ وإن كانت المعية في الوجود فقط من غير أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر فعدم كل منهما يوجب عدم تلك المعية لها ولا يوجب عدم الآخر؟ وإما أن يكون لأحدهما حاجة إلى الآخر في الوجود فلا يخلو إما أن يكون المتقدم هو النفس أو البدن، فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما أن يكون زمانياً أو ذاتياً، والأول باطل لما ثبت أن النفس ليست موجودة

كلام هذا القائل من أوله إلى آخره صحيح وحق إلا في شيء واحد وهو أنه زعم أن النفس ليست بسيطة، وأنه يلزم من هذا الدليل قدم النفس بما هي نفس، وقد علمت أن النفس وكل صورة متعلقة مركبة الهوية من أمر يكون به بالفعل ومن أمر يكون به بالقوة، ودليله أنما يدل على عدم هوية بسيطة عقلية هي بالفعل من كل جهة وليست تلك الهوية هي النفس بما هي بل ما يكون أبسط منها.

* قوله: «كما قرره الشيخ...» يعني الشيخ الرئيس - رضوان الله عليه - فراجع الفصل الرابع من المقالة الخامسة من الفن السادس من الشفاء (ط ١ من الرحلى المجرى، ص ٣٤٥، و الشفاء بتصحیحنا وتحقیقنا وتعلیقاتنا علیه، ص ٣١٢).

** قوله: «والأول باطل» أى كونهما معاً في الماهية.

قبل البدن، و أما الثاني فباطل أيضاً لأن كل موجود يكون وجوده معلول شئ، كان عدمه معلول عدم ذلك الشئ؛ إذ لو انعدم ذلك المعلول مع بقاء العلة لم تكن العلة كافية في ايجابه فلم تكن العلة علة بل جزءاً من العلة هذا خلف؟؛ فإذاً لو كان البدن معلولاً للنفس لامتنع عدم البدن إلا لعدم النفس، و التالى باطل لأن البدن قد يتعدم لأسباب آخر مثل سوء المزاج أو سوء التركيب أو تفرق الاتصال فباطل أن يكون النفس علة للبدن. و باطل أيضاً أن يكون البدن علة للنفس لأن العلة أربع، و محال أن يكون* فاعلاها فإنه لا يخلو إما أن يكون علة فاعلية لوجود النفس بمجرد جسميته أو لأمر زائد على جسميته، و الأول باطل و إلا لكان كل جسم كذلك، و الثانى أيضاً باطل أما أولاً فلما ثبت أن الصورة المادية أنما تفعل ما تفعل بواسطة الوضع، وكلما لا يوجد إلا بواسطة الوضع استحال أن يفعل فعلاً مجرداً عن الوضع و الحيز. و أما ثانياً فلأن الصورة المادية أضعف من المجرد القائم بنفسه، و الأضعف لا يكون سبباً للأقوى. و محال أن يكون علة قابلية لما ثبت أن النفس مجردة و مستغنية عن المادة. و محال أن يكون البدن علة صورية للنفس أو تمامية** فإن الأمر أولى أن يكون بالعكس، فإذاً ليس بين البدن و النفس علاقة واجبة الثبوت أصلاً؛ فلا يكون عدم أحدهما علة لعدم الآخر.

فإن قيل: ألتسم جعلتم البدن علة لحدوث النفس - و الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم*** - فإذا كان البدن شرطاً لوجود النفس فليكن عدمه علة لعدمها.

فقالوا: إنا قد بينا أن الفاعل إذا كان منزهاً عن التغير ثم صدر الفعل عنه

* قوله: «و محال أن يكون...» في العبارة سقط و تمامها هكذا: و محال أن يكون البدن فاعلاً لها.

** قوله: «أو تمامية» أى غائبة.

*** قوله: «هو الوجود المسبوق بالعدم» فشرط الوجود هو شرط الحدوث.

بعد أن كان غير صادر فلا بدّ وأن يكون وجوده في ذلك الوقت لأجل أن شرط الحدوث* قد حصل في ذلك الوقت دون ما قبله، ثم إن ذلك الشرط لما كان شرطاً للحدوث وكان غنياً في وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدم الشرط مؤثراً في عدم ذلك الشيء، ثم لما اتفق أن يكون ذلك الشرط مستعداً لأن يكون آلة للنفس في تحصيل كمالاتها والنفس لذاتها مشتاقة إلى الكمال، لا جرم حصل لها شوق طبيعي إلى التصرف في ذلك البدن والتدبير فيه على الوجه الأصلح، ومثل ذلك لا يمكن أن يكون عدمه علّة لعدم الحادث. هذا صورة ما قرره المتأخرون كالشيخ الرئيس ومن في طبقته.

أقول: وفيه مساھلات ومواضع أنظار، أما في الاستدلال فنقول: إن القول بأن الصحابة بين النفس والبدن مجرد معية اتفاقية ليس بينهما علاقة ذاتية قول باطل، ومعتقد سخيف، كيف وهم قد صرّحوا بأن النفس صورة كمالية للبدن، وقد عرفوه** بأنها كمال أول لجسم طبيعي آلى ذى حياة، وحكموا بمحصل نوع طبيعي له حدّ نوعي من جنس وفصل ذاتيين كالإنسان والفلك وغيره، ومثل ذلك التركيب يمتنع أن يكون - أن يحصل صح - من أمرين ليس بينهما علاقة علّية والمعلولية.

فالحق أن بينهما علاقة لزومية لا كمعية المتضائفين؟ ولا كمعية معلولى علّة واحدة في الوجود لا يكون بينهما ربط وتعلّق؟ بل كمعية شيئين متلازمين بوجه كالمادة والصورة، والتلازم الذي بينهما كما علمت في مبحث التلازم بين

* قوله: «لأجل أن شرط الحدوث...» ففي هذه الصفة أى كونها في ذلك الوقت يحتاج إلى البدن لا في نفس الوجود فلا يكون شرط الحدوث شرط الوجود نفسه.

** قوله: «وقد عرفوه...» والصواب: وقد عرفوها بأنها كمال الخ. وقوله: بمحصل نوع طبيعي، أى بمحصل نوع طبيعي من النفس والبدن. وقوله: «يتمتع أن يكون من أمرين...» والعبارة الصحيحة: يتمتع أن يحصل من أمرين.

الهيولى الأولى و الصورة الجرمية، فلكل منها حاجة إلى الآخر على وجه غير دائر دوراً مستحيلاً، فالبدن محتاج في تحقيقه إلى النفس لا بخصوصها بل إلى مطلقها، و النفس مفتقرة إلى البدن* لامن حيث حقيقتها المطلقة العقلية بل من حيث وجود تعينها الشخصية و حدوث هويتها النفسية.

إذا تقرر هذا فنقول: قولهم: فإن كان المتقدم في الوجود هو النفس فذلك التقدم إما زمانى أو ذاتى.

قلنا: إن تقدمها على البدن ذاتى.

قولهم: لو كان كذلك لامتنع عدمه** إلا بعدمها،

قلنا: الأمر هكذا فإن البدن بما هو بدن مستعد امتنع عدمه مع وجود النفس، و وجوده مع عدمها، و الذى يبقى بعد النفس و ما يجرى مجراها فى نوعها على الإطلاق ليس ببدن أصلاً بل جسم من نوع آخر، بل البدن بما هو بدن مشروط بتعلق النفس و النفس شريكة علّة البدن.

فليس لأحد أن يقول: لو كانت النفس علّة للبدن لم تكن فى فعلها مفتقرة إلى البدن؟ لأنّ توسط المادة بوضعها*** فى تأثير الفاعل فى تلك المادة غير معقول، فإذا لم تكن النفس فى فعلها ولا فى ذاتها مفتقرة إلى المادة لم تكن نفساً بل عقلاً؟.

لأننا نقول: النفس و كل صورة سواء كانت مادية الوجود أو مادية الفعل فأما تؤثر فى نفس تلك المادة و حالاتها لاعلى وجه الاستقلال أو بخصوصها****

* قوله: «و النفس مفتقرة إلى البدن...» أى و النفس مفتقرة إلى البدن بخصوصه، لا من حيث حقيقتها المطلقة العقلية الخ.

** قوله: «لامتنع عدمه...» العبارة الصحيحة بلا دغدغة هي هكذا: «لامتنع عدمه إلا بعدمها» و أما ما فى الطبعة الرحلية الأولى «إلا بعد عدمها» فمصحقة بلا دغدغة. و قوله: «و ما يجرى مجريها...» كالنفس المتخيّلة الحيوانيّة.

*** قوله: «لأن توسط المادة بوضعها...» أى بسبب وضعها.

**** قوله: «أو بخصوصها» الضمير راجع إلى النفس فى قوله: لأننا نقول النفس و كل صورة. و

بل على وجه الشركة مع الأمر المفارق بحسب طبيعتها المطلقة، فالنفس بما هي طبيعة نفسانية مطلقة مع انحفاظ وحدتها المتبدلة بواحد عقلى ثابت علّة مقيمة للبدن، و هي بحسب كل خصوصية لها مفتقرة إلى البدن افتقار الصورة في أحوالها المشخصة إلى المادة القابلة.

و قولهم: و الثانى أى كون البدن علّة للنفس باطل لأنّ العلل أربع الخ. قلنا: نختار أنّ البدن علّة مادية للنفس بما هي لها وجود نفسانى، و قد سبق أنّ نفسية النفس أى كونها بحيث تتصرّف في البدن و تستكمل أمر ذاتى لها و وجود حقيقى لها، و ليست النفسية لهذا الوجود كالعوارض الّتى تلحق الشىء بعد تمام ذاتها و هويتها، بل كونها نفساً ككون الصّورة صورة و المادة مادة من حيث إنّ المسمى* و المفهوم الإضافى موجود بوجود واحد، و ككون الواجب صانع العالم، و كما أنّ عالمية البارى بالأشياء و قدرته على الكلّ ليست بأمر زائد على ذاته؛ فكذا نفسية النفس مادام وجودها هذا الوجود التدبيرى ليست بأمر زائد فى الوجود على وجود النفس بل زيادتها بحسب المفهوم و الماهية. فقولهم: فى نفى كون البدن علّة مادية إنّ النفس مجردة، و المجرد مستغن عن المادة.

فنقول: المجرد و هو الذى يكون عقلاً بالفعل لا تعلّق له بالأجسام أصلاً و ليست النفس كذلك**؟ فالدليل المذكور إنّ أقيم على أنّ الذات العقلية الّتى وجودها وجود عقلى لذاتها ولا تعلّق لها بالأجسام لا يفسد بفساد البدن فذلك

قوله: «بل على وجه الشركة...» أى بعد محتاج فى التأثير فى مادّتها إلى المادّة والوضع، بل إذا أثرت فى مادّة الغير احتاجت إلى الوضع، لأنّ تأثيرها فى مادّتها لا يكون منها، بل من المفارق ولو كانت بتوسط الصورة و آلّيتها. و قوله: «بواحد عقلى...» متعلق بانحفاظ.

* قوله: «من حيث إنّ المسمى...» أى المصداق.

** قوله: «وليست النفس كذلك» أى ليست النفس عقلاً بالفعل.

بيّن واضح، ولكن كون الشيء عقلاً مفارقاً ينافي كونه نفساً مدبراً للبدن الجزئى المعين على وجه ينفع و يستكمل به ضرباً من الانفعال و الاستكمال. و قد علمت أن ليس بين النفس و البدن مجرد معية كالحجر الموضوع بجانب الإنسان بل هى صورة كمالية للبدن و نفس له و يتركّب منهما نوع طبيعى، و مثل هذا الأمر كيف يكون مفارقاً عن الأجسام؟ و المفارق ليس وجوده هذا الوجود التعلّقى، و ليس كون البدن آلة لها ككون المنحت و المنشار آلة للنجار حتى يستعملها تارة و يتركها أخرى، و الذات المستعملة هى كما هى من قبل و من بعد، ولا كونها فى البدن ككون الرّبان فى السفينة و صاحب الدّار فى الدّار، تدخل فيها و تخرج عنها و السفينة بحالها* و الدّار دار بحالها، فالدليل المذكور لم يدلّ على بقاء النفس مادام وجودها النفسانى بعد البدن. نعم قد دلّ على أن الجوهر المفارق العقلى غير فاسد بفساد البدن.

بقى النظر فى أن النفوس بعضها أو كلّها هل يستحيل وجودها إلى وجود جوهر لا تعلّق له بالجسم، ولا حاجة إلى استعماله و الاستكمال به. وبقى الكلام فى كيفية هذا التحول و الانقلاب الجوهري، و طرؤ حالة بها يصير الجوهر المتعلّق الوجود بالمادة جوهرأ مفارقاً عنها، و ستعلم كيفية هذا عن قريب.

و أمّا الذى ذكره من أن الفاعل إذا كان منزهاً عن التغيّر كان صدور الفعل عنه فى وقت دون ما قبله موقوفاً على شرط. و شرط الحدوث لأمر غنى فى وجوده عن ذلك الشرط استحال أن يكون عدمه مستلزماً لعدم ذلك الفعل أو مؤثراً فيه، فكلام لا فائدة فيه**، فإنّ حدوث الشيء ليس إلا وجوده الخاص به، و ليس حدوث الوجود صفة زائدة على الوجود عارضة له حتى يكون شرطها غير شرط الوجود، بل شرط الحدوث و شرط الوجود واحد،

* قوله: «و السفينة بحالها» و السفينة سفينة بحالها، كما فى نسخة مصحّحة.

** قوله: «كلام لا فائدة فيه» والصواب فكلام لا فائدة فيه، لأنه جواب و أمّا الذى ذكره.

فإذا عدم الشرط عدم المشروط.

و أيضاً لامعنى لكون أمر مادی استعداداً أو شرطاً لوجود جوهر مفارق الذات غنى الوجود عن المواد وأحوالها كما هو عندهم. و بالجملة استعداد المادة لا يكون إلا لما يكون حالاً من أحوالها، ولا معنى لكون الشيء مستعداً لأمر مباين الذات عنه؟ فكن مترقباً لما يتلى عليك إنشاء الله تعالى.

فصل (٥)

في أن الفساد على النفس محال

ذكروا في بيانه حجّتين: إحداها أن النفس بمكنة الوجود، و كلّ ممكن فله سبب في وجوده فللنفس سبب. و السبب مادام يبقى موجوداً مع جميع الجهات التي باعتبارها كان سبباً استحالة انعدام المسبب كما سبق ذكره في مباحث العلّة و المعلول، فالنفس لو انعدمت لكان انعدامها بسبب انعدام سببها أو شيء من أجزاء سببها التام، و الأسباب أربعة: و يستحيل انعدامها لانعدام سببها الفاعلي لأن السبب الفاعلي لها كما سنبين جوهر عقليّ مفارق الذات من جميع الوجوه عن المادة فيمتنع عدمه، لأنّ الكلام فيه كالكلام في النفس. و محال أن يكون انعدامها لانعدام السبب المادي، لأننا قد بينّا أن النفس ليست مادية بل مجردة. و محال أن يكون لعدم السبب الصوري لأنّ صورة النفس بعينها ذاتها، و لأنّ الكلام في عدم ذلك السبب الصوري كالكلام في عدم النفس فإن كان لعدم صورة أخرى لزم التسلسل، و محال أن يكون لعدم السبب التامّي لهذا الوجه أيضاً فيمتنع عدم النفس مطلقاً، و أما الصور و الأعراض التي يصحّ عليها ذلك العدم فذلك لصحّة العدم على أحد أسبابها حتى الفاعلية، لكون فاعلها القريب جائز العدم لأنّ حدوثها لأجل أمرجة مختلفة يفيد استعدادات

مختلفة، و قد سبق أن الأمر هاهنا ليس كذلك.

و ثانيتهما أن كل متجدد* فإنه قبل تجده يمكن الوجود المتجدد و إلا لكان ممتنعاً، و الممتنع غير موجود فإذا المتجدد غير المتجدد هذا خلف. و نعى بهذا الإمكان الاستعداد التام على ما عرفت، و ذلك الاستعداد التام يستدعى محلاً لأن الذى يوجد فيه إمكان وجود الشيء هو الذى حصلت فيه قوة وجود ذلك الشيء أى استعداده القريب.

إذا ثبت ذلك فنقول*: النفس لو صح عليها العدم لوجب أن يكون هناك شيء يوجد فيه إمكان ذلك الفساد، و ذلك الشيء ليس هو ذات النفس فإن النفس لا تبقى ذاتها مع الفساد، و الذى فيه إمكان الفساد يجب أن يبقى مع الفساد، فإذا ذلك الشيء مادة النفس، فيكون للنفس مادة؟ فننقل الكلام إلى تلك المادة فإن صح عليها الفساد احتاجت إلى مادة أخرى و لزم التسلسل و هو محال. و إذا انقطع التسلسل فذلك السنخ الباقي مما لا يجوز عليه الفساد و العدم، و هو جزء النفس ولا يكون جزئها الباقي ذات وضع و إلا لكانت النفس منافية لمقارنة الصور العقلية، و لكانت ذات وضع و حيّز و هو محال كما بين، و إذا كان ذلك الشيء الذى ثبت بقاؤه مجرداً عن الوضع و الحيّز قابلة للصور العقلية كان ذلك الجزء هو النفس بعينها إذ لا نعى بالنفس إلا جوهرًا مجرداً قابلاً للصور العقلية، فالنفس لا يصح عليها العدم.

فإن قيل: أليست لها مادة*** توجد فيها قوة حدوثها فلم لا يجوز أن يحصل في تلك المادة قوة فسادها.

فنقول: الفرق ثابت لأن الذى فيه قوة الحدوث هو البدن؛ و ذلك مما يصح

* قوله: «أن كل متجدد...» أى كل حادث فإله قبل تجده أى حدوثه الخ.

** قوله: «إذا ثبت هذا فنقول...» و الصواب كما في نسخة مصححة: إذا ثبت ذلك فنقول الخ.

*** قوله: «فإن قيل أليست لها مادة...» و تلك المادة هي البدن.

أن يبقى مع الحدوث، أما الذى توجد فيه قوة الفساد لو كان هو البدن لكان البدن باقياً مع فساد النفس، و بالاتفاق البدن لا يبقى مع عدم النفس، فظهر الفرق بين البابين. هذا ما فى مسفورات القوم، والمجتان أنما تنهضان دالاً* على امتناع الفساد على جوهر بسيط مابين الوجود عن المادة و لواحقها لاعلى امتناع فساد ما وجوده هذا الوجود الارتباطى التعلقى؟ و مثل ذلك الوجود** كما يمتنع فساد به فساد البدن كذلك يمتنع عدمه السابق عليه و حدوثه بحدوث البدن، بل لا تجدد له أصلاً، فإن كل ما هو كائن فاسد و كل ما لا فساد له لاكون له. و بالجملة الموجود بوجود واحد بالعدد يمتنع أن يكون حادثاً و مفارقاً عن المادة إلا بأن تقع له الحركة الجوهرية الاشتدادية، و صيرورته مجرداً بعد ما كان متعلقاً.

بقى الأشكال فى أن وجوده التجردى كيف حدث و المجرد لا تعلق له بمادة ولاله استعداد وجود.

و الجواب عنه كما سيجىء حسب ما وعدناه لك، و انمذج ذلك الجواب أن صيرورة النفس مجردة ليست عبارة عن حدوث وجود أمر مجرد لها بل عبارة عن قطع وجودها التعلقى و رجوعها إلى مبدئها الأصلى، فبالحقيقة حدوث الأمر المجرد لشيء عبارة عن حدوث رابطة بينهما كما قيل فى حدوث المحافظة للنفس*** و هى خزانة معقولاتها، و أما الذى ذكر هاهنا من بيان الفرق بين حامل قوة الحدوث و حامل قوة الفساد، و أن البدن فيه قوة حدوث النفس لأنه يبقى معها و ليس فيه قوة الفساد إذ لا يبقى معها.

* قوله: «أنما تنهضان دالاً...» والعبارة الصحيحة: أنما تنهضان دليلاً على الخ.

** قوله: «و مثل ذلك الوجود...» أى مثل ذلك الوجود المبان عن المادة كما يمتنع فساد الخ.

*** قوله: «كما قيل فى حدوث المحافظة للنفس...» فإنها عبارة عن اتصال النفس بالعقل الفعال

و شهودها له.

ففيه مغالطة مبناها اشتراك لفظ القبول و اطلاقه تارة بمعنى القوة الاستعدادية و تارة بمعنى الانفعال و الاتصاف، أو عدم الفرق بين ما بالذات و ما بالعرض، فإنَّ حامل قوة الحدوث للنفس ليس هو البدن الحى بل شيء آخر كالنطفة و ما يجرى مجراها، و هو غير باق عند حدوث الصّورة النفسانية، و البدن الباقي مع النفس هو قابل النفس بمعنى المستكمل بها استكمال الجزء المادى* بالجزء الصورى من المركب، و يجوز أن يكون هو بعينه قابل قوة الفساد لها، و الذى يقبل الفساد شيء آخر هو باق مع الفساد، ففى قابل كل من الطرفين أى الكون و الفساد اعتباران متغايران اعتبار ما منه الشيء و اعتبار ما فيه الشيء، و اهمال الفرق بينهما مغلط فكن متيقظاً، فاستمع ما سيقرّع سمعك يوم يناد المناد من مكان قريب.

فصل (٦)

فى ذكر ميعاد مشرقى

اعلم أن المحقق** الفاضل أفضل المتأخرين نصيرالدين محمد الطوسى ره قد بعث رسالة إلى بعض معاصريه من العلماء هو العالم النحرير شمس الدين الخسروشاهى، و سئل عنه بعض المسائل المعضلة طالباً للكشف عن وجوه إعصالها، و حلّ عقد إشكالها فلم يأت ذلك المعاصر بجواب، و كانت مسألة بقاء النفس بعد البدن إحدى تلك المسائل غير المجابة و قد قررها بقوله: ما بال القائلين: بأنَّ ما لاحامل لإمكان وجوده و عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد

* قوله: «استكمال الجزء المادى...» والصواب استكمال الجزء المادى، كما لا يخفى.

** قوله: «اعلم أن محقق...» العبارة الكاملة المصحّحة هكذا: اعلم أن الحق الفاضل أفضل المتأخرين نصيرالدين محمد الطوسى ره، الخ.

العدم أو بعدم بعد الوجود حكموا بحدوث النفس الإنسانية* و امتنعوا عن تجويز فنانها، فإن جعلوا حامل إمكان وجودها البدن فهلا جعلوه حامل إمكان عدمها أيضاً، و إن جعلوها لأجل تجردها عما يحلّ فيه** عادم حامل لإمكان العدم كيلا يجوز عدمها بعد الوجود فهلا جعلوها لأجل ذلك بعينه عادم حامل لإمكان الوجود فيمتنع وجودها بعد العدم في الأصل، و كيف ينبغي لهم*** أن جعلوا جسماً مادياً حاملاً لإمكان وجود جوهر مفارق مباين الذات إياه؟ فإن جعلوها من حيث كونها مبدءاً لصورة نوعية لذلك الجسم ذات حامل لإمكان الوجود فهلا جعلوها من تلك الهيئته بعينها ذات حامل لإمكان العدم، و بالجملة ما الفرق بين الأمرين في تساوى النسبتين، هذا ما ذكره بمبارته المنقحة الواضحة الدالة على أن ما أُجيب عن هذا الإشكال في الكتب حق في شرحه للإشارات غير مشبع ولا تام عنده.

و نحن قد أجبنا عن هذا السؤال**** في سالف الزمان بأن البدن الإنساني

* قوله: «حكموا بحدوث النفس الإنسانية» فالحكم بالوجود مناقض لعدم إمكان الوجود بعد العدم مما لاحمل لإمكان وجوده، و هكذا الحكم بالامتناع عن تجويز فنانها مناف لعدم العدم بعد الوجود و عدمه.
** قوله: «عما يحلّ فيه» والصواب عما تحلّ فيه.

*** قوله: «و كيف ينبغي لهم» و العبارة المصححة هكذا: و كيف ساغ لهم.
**** قوله: «و نحن قد أجبنا عن هذا السؤال...» قال قدس سرّ في تعليقه على شرح حكمة الإشراق: «و الحاصل أن البدن باستعداده يستدعى بالذات صورة مقارنته و بالعرض صورة مجردة لكونها من مبادئ تلك الصور، ففاض من المبدأ الفاض وجودها جميعاً، و إذا بطل استعداده بالذات زال عنه الأولى و زوال بزوالها عنه وجودها في نفسه لكون وجودها في نفسه هو وجودها للبدن. و زالت عنه الثانية ولم يزل بزوالها عنه وجودها في نفسها، لأن وجودها في نفسها غير وجودها الارتباطي للبدن. و اعلم أن البحث لا ينقح كل التنقيح إلا بعد تحقيق الاتحاد بين العقل و المعقول كما هو رأى بعض الأقدمين، و الناس عنه في حجاب.

استدعى باستعداده الخاص من واهب الصور على القوابل صورة مدبرة متصرفة فيه تصرفاً يحفظ به تشخصه ونوعه فوجب صدورهما عن الواهب الفياض، لكن وجود صورة يكون مصدراً للتدابير البشرية والأفاعيل الإنسية المحافظة لهذا المزاج الاعتدالي لا يمكن إلا بقوة روحانية* ذات إدراك وعقل وفكر وتميز، فلاحالة يفيض من المبدء الفيّاض الذي لا بخل ولا منع فيه جوهر النفس و حقيقتها، فإذا وجود البدن بإمكانه الاستعدادى ما يستدعى إلا صورة مقارنة له متصرفة فيه بماهى صورة مقارنة، ولكن جودالمبدء الفيّاض اقتضى صورة متصرفة ذات حقيقة** مفارقة أو مفارق مبدءاً، وكما أن الشيء الواحد يجوز أن يكون جوهرأ من جهة وعرضاً من جهة أخرى كالصورة الجوهرية الحاصلة في الذهن، لما تقرر عندهم أنها جوهر مستغن عن الموضوع بحسب الماهية وعرض مفتقر إليه بحسب هذا الوجود الذهني العلمي بل كيف نفساني عندهم، وكذا يجوز أن يكون شيء واحد مجعولاً من جهة غير مجعول من جهة أخرى كالوجود والماهية لشيء واحد، فكذلك يجوز أن يكون شيء واحد كالنفس الإنسانية مجرداً من حيث كونه ذاتاً عقلية، أوله ذات عقلية، مادياً من حيث كونه متصرفاً في البدن أوله قوة متصرفة في البدن، فإذا كانت النفس مجردة من حيث الذات ومادية من حيث الفعل فهي من حيث الفعل مسبوقة باستعداد البدن حادثة بمحدوته زائلة بزواله، وأما من حيث حقيقتها الأصلية أو مبدء حقيقتها فغير مسبوقة باستعداد البدن إلا بالعرض، ولا فاسدة بفساده، ولا يلحقها شيء من نقائص الماديات إلا بالعرض فتدبر.

هذا ما سنح لنا في سالف الزمان على طريقة أهل النظر مع فضل تنقيح، و

* قوله: «لا يمكن إلا بقوة روحانية» خير لقوله: لكن وجود صورة الخ.

** قوله: «ذات حقيقة...» العبارة الصحيحة هكذا: ذات حقيقة مفارقة أو ذات مبدءاً مفارق وكما أن الشيء الواحد الخ.

أَمَّا الَّذِي نَرَاهُ الْآنَ* أَنْ نَذْكُرَ فِي دَفْعِ هَذَا السُّؤَالِ وَحَلِّ الْإِعْضَالِ فَهُوَ أَنَّ
لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ مَقَامَاتٍ وَنَشَآتٍ ذَاتِيَّةٍ، بَعْضُهَا مِنْ عَالَمِ الْأَمْرِ وَالتَّدْبِيرِ «قُلُّ
الرُّوحِ مِنْ أَمْرِ رَبِّي» وَبَعْضُهَا مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ وَالتَّصْوِيرِ «مِنْهَا خَلَقْنَاكُمْ وَفِيهَا
نُعِيدُكُمْ وَمِنْهَا نَخْرِجُكُمْ» فَالْحَدُوثُ وَالتَّجَدُّدُ أَمَّا يَطْرَأُ لِبَعْضِ نَشَآتِهَا،
فَنَقُولُ: لَمَّا كَانَتْ لِلنَّفْسِ الْإِنْسَانِيَّةِ تَرْقِيَّاتٌ وَتَحَوُّلَاتٌ مِنْ نَشْأَةٍ أُولَى إِلَى نَشْأَةٍ
أُخْرَى كَمَا أُشِيرَ إِلَيْهِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا
لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ» فَإِذَا تَرَقَّتْ وَتَحَوَّلَتْ وَبَعَثَتْ مِنْ عَالَمِ الْخَلْقِ إِلَى عَالَمِ
الْأَمْرِ يَصِيرُ وَجُودُهَا وَجُوداً** مُفَارِقاً عَقْلِيّاً لِيَحْتَاجَ حِينَئِذٍ إِلَى الْبَدَنِ وَأَحْوَالِهِ
وَاسْتِعْدَادِهِ، فَزَوَالَ اسْتِعْدَادِ الْبَدَنِ إِنَّمَا هِيَ لَا يَضُرُّهَا ذَاتاً وَبَقَاءً بَلْ تَعَلِّقاً وَ
تَصَرُّفاً إِذْ لَيْسَ وَجُودُهَا الْحَدُوثِي هُوَ وَجُودُهَا الْبَقَائِي لِأَنَّ ذَلِكَ مَادِي وَهَذَا
مُفَارِقٌ عَنِ الْمَادَّةِ، فَلَيْسَ حَالُهَا عِنْدَ حَدُوثِهَا كَحَالِهَا عِنْدَ اسْتِكْمَالِهَا وَصَيْرِهَا
إِلَى الْمَبْدَأِ الْفَعَالِ فَهِيَ بِالْحَقِيقَةِ جِسْمَانِيَّةٌ الْحَدُوثُ رُوحَانِيَّةٌ الْبَقَاءُ وَمَنَالُهَا
كَمَثَالِ الطِّفْلِ وَحَاجَتُهُ إِلَى الرَّحِمِ أَوَّلًا، وَاسْتِغْنَائُهُ عَنْهُ أَخِيرًا لِتَبَدُّلِ الْوُجُودِ
عَلَيْهِ. وَكَمَثَالِ الصَّيْدِ وَالحَاجَةُ فِي اصْطِيَادِهِ إِلَى الشَّبَكَةِ أَوَّلًا، وَالِاسْتِغْنَاءُ فِي
بَقَائِهِ عِنْدَ الصِّيَادِ أَخِيرًا، فَفَسَادُ الرَّحِمِ وَالشَّبَكَةِ لَا يَنَافِي بَقَاءَ الْمَوْلُودِ وَالصَّيْدِ
وَلَا يَضُرُّهُ.

وَأَيْضاً حَاجَةُ الشَّيْءِ إِلَى أَمْرٍ مَا لَا يَسْتَلْزِمُ*** حَاجَةُ لَوَازِمِهِ الذَّاتِيَّةِ إِلَيْهِ

* قوله: «وَأَمَّا الَّذِي نَرَاهُ الْآنَ...» وَكَذَلِكَ قَوْلُهُمْ: كُلُّ حَادِثٍ مُسَبَّوقٌ بِالْمَادَّةِ يَحِثُّ بِكَوْنِ حَالٍ
فِيهَا يَكُونُ فِيمَا يَكُونُ حَادِثاً بِالذَّاتِ لَا بِالْمَرُضِ، وَالْبَدَنِ اقْتَضَى بِاسْتِعْدَادِهِ النَّفْسَ الْمَجْرَدَةَ
بِالْمَرُضِ لَا بِالذَّاتِ.

** قوله: «يَصِيرُ وَجُودُهُ وَجُوداً...» وَالصَّوَابُ: يَصِيرُ وَجُودُهَا وَجُوداً الْخ.

*** قوله: «وَأَيْضاً حَاجَةُ الشَّيْءِ إِلَى أَمْرٍ مَا لَا يَسْتَلْزِمُ...» الْمَلْزُومُ جِهَةٌ الْمَادِّي، وَالْإِلَازِمُ جِهَةٌ
التَّجَرُّدِ: فَحَاجَةُ النَّفْسِ إِلَى الْبَدَنِ مِنْ جِهَةِ الْفِعْلِ وَالتَّصَرُّفِ لَا يَسْتَلْزِمُ حَاجَتَهَا إِلَيْهِ مِنْ حَيْثُ الذَّاتِ.

كحاجة. الوجود المعلول إلى جاعل دون ماهيته لأنها غير مجعولة كما مر، مع أنه من لوازم الوجود، و ككون وجود المثلث معلولا و عدم كونه ذا الزوايا الثلاث معلولا.

ثم أعلم أن العلة المعدة علة بالعرض* عند التحقيق، وليست عليتها كعلية العسل الموجبة حتى يقتضى زوالها زوال المعلول**، و ما ذكره من قولهم: كل ما لا حامل لإمكان وجوده أو عدمه فإنه لا يمكن أن يوجد بعد عدم أو بعد الوجود، لا يستلزم القول بأن ما لا حامل لإمكان وجوده و عدمه لا يمكن أن يوجد بعد الوجود؛ إذ ربما يكون وجوده السابق من غير حامل كافياً في رجحان وجوده اللاحق؛ و ذلك إذا كان وجوده اللاحق طورياً آخر من الوجود بأن يكون كمالاً و تماماً لوجوده السابق، و من نظر في مراتب الأكوان الاشتدادية لموجود كوني كالسواد في اشتداده، و كحرارة الفحم في اشتدادها، وجد أن حامل إمكان كل فرد ضعيف وقوته يزول عنه ذلك الإمكان ولا يزول حقيقة ذلك الفرد بل يشتد، و إنما يزول نقصه و ضعفه فلا يلزم في الحركات الاستكمالية أن يكون زوال إمكان الشيء و استعداد منشأ لزوال وجوده بل لتبدل وجوده، و تبدل وجود الشيء قد يكون إلى عدمه، و قد يكون إلى وجود أقوى و أكمل من وجوده المتقدم، و من هذا القبيل بطلان استعداد البدن للنفس فإنه لا يستدعى*** إلا زوال وجودها البدني المفتقر إلى مادة البدن، و زوال وجودها الأولى و تبدله لا يلزم أن يكون بطريان عدم عليه بل بطريان الوجود الأقوى لها. فالقاعدة المذكورة أى كون ما هو حامل

* قوله: «أن العلة المعدة علة بالعرض...» أى علة لقبول القابل في تهيؤ المادة.

** قوله: «حتى يقتضى زوالها زوال المعلول» لكن وجود المعلول يقتضى وجودها.

*** قوله: «لا يستدعى...» العبارة الكاملة هكذا: فإنه لا يستدعى؛ و قد سقطت عبارة «فإنه» في

لامكان وجود الشيء فزواله أو زوال استعداده يستدعى زوال ذلك الوجود بعينه حقة لا شبهة فيه، لكن زوال كل وجود خاص بخصوصه لا يلزم إلى عدم مطلق له بل ربما يكون تبدله إلى نحو آخر من الوجود كما في الاستحالات. فإن قلت: ننقل الكلام إلى حدوث ذلك الوجود المفارقة للنفس كيف حدث لها و كل حادث يفتقر إلى مادة، و المجرد لا مادة له.

قلت: الحوادث هاهنا ليس في الحقيقة إلا اتصال النفس بذلك المفارق و انقلابها إليه، لانفس وجود ذلك المفارق، و ذلك الاتصال أو الوجود الرابطي أو ما شئت فسمه حدوثه مسبق بالاستعداد، و حامل هذا الاستعداد هو النفس ما دامت متعلقة بالبدن، و حامل فعلية ذلك الاتصال هو النفس عند اتحادها بالعقل، و قد مرَّ أنَّ حامل قوة الشيء غير حامل وجوده، و إن وجب أن لا يكون مبايناً صرفاً أيضاً.

ثمَّ إنَّ الحكماء الألهيين قد أثبتوا للطبائع حركة جبليّة* إلى غايات ذاتية كما مرَّ غير مرّة، و أثبتوا لكل ناقص ميلاً أو شوقاً غريزياً إلى كماله، و كل ناقص إذا وصل إلى كماله أو بلغ إلى إنتهه** اتحد به و صار وجوده وجوداً آخر، و هذه الجبليّة في طبيعة هذا النوع الإنساني إلى جانب القدس معلوم مشاهد لصاحب البصيرة، فإذا بلغت النفس في استكمالاتها و توجهاتها إلى مقام العقل و تحوّلت عقلاً محضاً اتحدت بالعقل الفعّال و صارت عقلاً فعلاً***، بل ما كانت عقلاً منفعلاً أي نفساً و خيلاً فزالت عن المادة و سلبت عنها القوة

* قوله: «حركة جبليّة» أي حركة جوهرية إلى غايات ذاتية.

** قوله: «أو بلغ إلى إنتهه» في نسخة مصححة: أو بلغ إلى أمنيته. و قوله: «و هذه الجبليّة...»

العبارة الصحيحة هكذا: و هذه الحركة الجبليّة في طبيعة هذا النوع الخ.

*** قوله: «و صارت عقلاً فعلاً...» العبارة في نسخة مصححة هكذا: و صارت عقلاً فعلاً بعد ما كانت عقلاً منفعلاً الخ.

و الإمكان و صارت باقية ببقاء الله سبحانه.

و بالجملة تحقيق هذا المبحث و تنقيحه لا يتيسر إلا من عرف كيفية اتحاد النفس بالعقل الفعال، و مصير الأشياء في المبدء المتعال و ذلك ميسر لما خلق له، و اعلم أن نشآت الوجود متلاحقة متفاضلة و مع تفاوتها متصلة بعضها ببعض، و نهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى، و آخر درجات هذه النشآت التعلقية أول درجات النشأة التجردية، و عالم التجرد المحض ليس فيه حدوث و تغير و سنوح حالة فلا يتغير ذلك العالم بدخول النفس إليه كما لا يتغير بصدورها منه كما علمت في الفصل السابق، فورود النفس إلى ذلك العالم بنحو صدورها منه بلا استحالة و تجدد، فعليك بالتأمل الصادق و التفطن اللائق كي تدرك ما ذكرناه، متنوراً ببيت قلبك بإشراق نور المعرفة على أرجائه من عالم الإفاضة و الإلهام، و الله يدعو إلى دار السلام.

فصل (٧)

في أن سبب النفس الناطقة أمر مفارق عقلي

قد سبق فيما مضى أن علّة النفوس لا يجوز أن يكون هي الجسم بما هو**

* قوله: «و نهاية كل مرتبة بداية مرتبة أخرى...» قد تقدم الكلام في ذلك أيضاً في آخر الفصل الأول من الباب السابع من هذا المجلد في سفر النفس حيث قال: فهي حين حدوثها نهاية الصور الماديات و بداية الصور الإدراكية و وجودها حينئذ آخر القشور الجسمانية و أول اللبّوب الروحانية.

** قوله: «هي الجسم بما هو...» العبارة الكاملة هكذا: هي الجسم بما هو جسم و إلا لكان كل جسم كذلك الخ.

و قوله: «لأن تلك القوة الخ»، العبارة أيضاً مضطربة و صوابها هكذا: لأن تلك القوة لا يخلو إما أن تحتاج في وجودها إلى ذلك الجسم، أولاً تحتاج إليه في وجودها بل في تأثيرها فقط الخ. قوله: بل

جسم و إلا لكان كل جسم كذلك؟ و لا أيضاً يجوز أن تكون قوة جسمانية لأن تلك القوة لا يخلو إما أن تحتاج في وجودها إلى ذلك الجسم أولاً تحتاج إليه في وجودها بل في تأثيرها فقط و كلا الشقين ممتنع، فتأثيرها في وجود النفس ممتنع، و قد فرضت مؤثرة هذا خلف. أما بطلان الأول فلوجوده:

أما أولاً فلأن الصورة الجسمانية إذا فعلت في شيء كان فعلها لمشاركة القابل والقابل هو الجسم، و الجسم ممتنع أن يكون جزءاً من المؤثر كما مضى تحقيق هذا الوجه.

و أما ثانياً فلأن الصورة الجسمانية إنما تؤثر بواسطة الوضع و حيثيته؛ لأنَّ حيثية الوضع داخلة في قوام وجوده الجسمي، و يمتنع حصول الوضع بالقياس إلى ما لا وضع له*.

و أما ثالثاً فلأنَّ العلة أتم و أقوى من المعلول، و الجسماني أضعف وجوداً من المجرد لأنَّ وجوده قائم بالمادة و وجود المجرد مستغن عنها**، فإذاً المؤثر في النفس يمتنع أن يكون محتاجاً إلى الجسم في وجوده.

و أما بطلان الثاني و هو أن يكون تلك القوة الموجودة للنفس غير محتاجة إلى الجسم في وجودها بل في موجدتها*** فلأنَّ الذي يحتاج في فاعليته إلى الجسم هو الذي يفعل فعلاً يمكن أن يكون ذلك الجسم آلة متوسطة بينه و بين معلوليه، و توسط الجسم لا يتصور إلا من جهة وضعه و مقداره إذ جسمية الجسم بالوضع و المقدار، فلا محالة يختلف نسبته بالقرب و البعد إلى ما يؤثر فيه و بحسبهما يختلف تأثيره، فتأثيره في شيء يتوقف على أن يكون ذلك

في تأثيرها فقط، كالنفس.

* قوله: «بالقياس إلى ما لا وضع له» أي النفس.

** قوله: «و وجود المجرد مستغن عنه» و الصواب مستغن عنها أي عن المادة.

*** قوله: «بل في موجدتها» العبارة مصحفة و الصواب: بل في موجدتها.

الشيء قريباً منه ضرباً من القرب، إذ لو لم يتوقف على القرب و لم يتفاوت تأثيره بتفاوت درجات القرب وجب أن يكون تأثيره في القريب كتأثيره في البعيد؟ فلا يكون لذلك الجسم* دخلاً في التأثير لأن وجود الجسم و نحو تشخصه إنما يكون بوضع خاص له، فإن كان التأثير في القريب من ذلك الجسم قبل تأثيره في البعيد عنه وجب أن يكون ذلك الفعل ممّا يصحّ عليه القرب و البعد فلا يكون** أمراً مجرداً روحانياً، فإذاً كلّ ما يفعل بمشاركة الجسم و بواسطته فهو ذو وضع، و ينعكس انعكاس النقيض إنّ ما لا يكون ذا وضع امتنع أن يوجد بواسطة الجسم***، و النفس ممّا لا وضع له، فإذاً لا يمكن أن يوجد بواسطة الجسم. فإذاً فاعل النفس غنى في ذاته و فاعليته عن المادة، فالفاعل للنفس الناطقة أمر قدسى مفارق عن المادة و علاقتها سواء كان صورة أو نفساً أخرى، و ذلك الأمر المفارق هو المسمى بالعقل الفعّال عند الحكماء، و عند الأوتل و عظماء الفرس سُمّي «روان بخش» بلغتهم، و وجه التسمية بالعقل أنه صورة مجردة معقولة لذاته بذاته**** فإنّ كلّ مجرد عن المادة كما مرّ في مباحث العقل و المعقول يجب أن يكون عاقلًا لذاته، و إنّ عقله لذاته نفس وجود ذاته لا لأجل حضور صورة أخرى فذاته عقل و عاقل و

* قوله: «فلا يكون لذلك الجسم» أى الجسم المفروض آلة.

** قوله: «فلا يكون...» ضمير الفعل راجع إلى الفعل في قوله: وجب أن يكون ذلك الفعل الخ. و قوله: «فإذاً كلّما يفعل»، و العبارة الصحيحة: فإذاً كلّ ما يفعل الخ.

*** قوله: «امتنع أن يكون بواسطة الجسم...» و الصواب كما في نسخة مصحّحة: امتنع أن يوجد بواسطة الجسم. و قوله: «أمر قدسى مفارق عن المادة...» قال بعضهم كما في تعليقه مخطوطة من النسخ التي عندنا: ينبغي أن تكون العبارة هكذا: أمر قدسى غير مقارن بالمادة. فيظهر وجهه بالتأمّل في قوله سواء كان الخ.

**** قوله: «معقولة لذاته بذاته» أى لا بصورة زائدة.

معقول، و إنما سمى بالفعل لوجوه ثلاثة:

أحدها أنه موجد أنفسنا و مخرجها من حدّ العقل بالقوّة إلى حدّ العقل بالفعل.

و ثانيها أنه بالفعل من جميع الوجوه ليس فيه شيء بالقوّة، و هو كلّ المعقولات بل كلّ الموجودات بوجودها العقلي، فأطلقوا عليه فعلاً مبالغة في الفعل، فعلى هذا كلّ عقل فعّال.

و ثالثها أنه الموجد لهذا العالم و مبدء صورها الفائضة منه على موادها. و أمّا بيان أن ذلك الأمر ليس هو إله العالم واجب الوجود، فهو لأنّه آخر المفارقات العقلية الذي فيه شوب كثرة، و الباري واحد حق في غاية العظمة و الجلال و النفوس كثيرة*.

فإن قلت: لم لا يجوز أن يكون بعض النفوس علّة لبعض كنفس الوالد في نفس المولود.

قلنا: قد مرّ فيما سبق أن تأثير النفس في شيء بمشاركة الوضع فلا تأثير لها فيما لاوضع له بالقياس إليها، و هذا أولى ممّا ذكره الشيخ في كتاب المباحثات: من أن النفوس متحدة بالنوع فلو جعلنا النفس علّة لوجود نفس فلا يخلو إمّا أن تكون واحدة أو أكثر من واحدة، فإن كانت واحدة فإمّا أن تكون معيّنة أو غير معيّنة، و الأول محال لأنّ ليس أحداً المتفقين في النوع أولى بأن يكون علّة للآخر دون العكس. و الثاني أيضاً محال لأنّ المعلول المعين يستدعى علّة معينة، و أمّا إن كانت كثيرة فهو باطل لأنّه ليس عدد أولى من عدد** فكان يجب أن يكون المؤثر في النفس الواحد جميع النفوس المفارقة

* قوله: «والنفوس كثيرة» لا يمكن صدورها عن الواحد من جميع الجهات.

** قوله: «لأنّه ليس عدد أولى من عدد...» أي لما لم يكن عدد أولى من عدد يجب أن تكون العلّة كلّ النفوس و مجموعها لا البعض.

و ذلك محال لأن الأقل من المجموع الحاصل في زماننا مستقل بالتأثير لأن المجموع الذى قبل زماننا أقل من هذا المجموع* و كان كافياً، و بعض آحاد المجموع إذا كان كافياً لم يكن ذلك المجموع مؤثراً لما علمت من امتناع توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد، فإذا لا يمكن تعليل النفس بمجموع السابقة ولا ببعض آحادها دون بعض، فإذا يمتنع استناد وجود النفس إلى شىء من ذلك و هو المطلوب، لأن هذه الحجة مبتنية** على اتحاد النفوس فى الماهية و هى عندنا كما سيجىء من أحوالها متخالفة الأنواع بسبب رسوخ ملكاتها و أخلاقها الملكية أو الشيطانية أو البهيمية أو السبعية و إن كانت متحدة النوع فى أول نشأتها و سزاجة ذاتها القابلة للهيئات و العلوم، فلو كانت بعض النفوس بعد خروجها فى شىء من الملكات من القوة إلى الفعل علّة لبعض لم يلزم ما ذكره***.

تم القسم الأول من سفر النفس و هو السفر الرابع حسب ترتيب النسخة المطبوعة و أمّا على ما عندنا من النسخة الخطيّة المستنسخة من النسخة المستنسخة من نسخة المؤلف عام ١٢١٠ هجرية هو السفر الثالث و لعله أوفق لتطبيق أسفار الكتاب على أسفار السلاك و العرفاء التى رتب المؤلف كتابه طبق حركاتهم و أسفارهم إلى الحقّ هذا ولا يخفى على القارىء الكريم ما بذلنا من المجهود العظيم و السعى البليغ فى إتقان الكتاب و تصحيحه و إخراج بهذا

* قوله: «أقلّ من هذا المجموع» أى من هذا المجموع الحاصل فى زماننا، لأن المجموع الأول جزء المجموع الثانى.

** قوله: «لأنّ هذه الحجّة مبتنية...» تعليل لقوله: و هذا أولى ممّا ذكره الشيخ فى كتاب المباحثات من أن النفوس الخ.

*** قوله: «لم يلزم ما ذكره» در شنبه ١١ فروردین ١٣٤٣ هـ. ش تدریس باب هفتم به یابان رسید، و الحمد لله ربّ العالمین.

الاسلوب اللطيف و الترتيب الأنيق و نحمد الله على هذا التوفيق و نسئله أن يوفقنا لطبع سائر أجزاء الكتاب كما أننا نقدم الشكر الجزيل و الثناء الكثير على الفضلاء الذين ساعدونا و ساهمونا في طبعه و تصحيحه فجزاهم الله خير جزاء الشاكرين. و الله ولي التوفيق و الإحسان.

الباب الثامن

في إبطال تناسخ النفوس و الأرواح* و دفع ما تشبث به أصحاب التناسخ و فيه فصول

فصل (١)

في ابطاله بوجه عرشي

اعلم أن هذه المسألة من مزال الأقدام و مزالق الأفهام، و منشأها أن الذي ورد في كلام السابقين الأولين من الأنبياء الكاملين و الأولياء الواصلين يدل بظاهره على ثبوت النقل و التناسخ، و الذي يحكى عن الأوائل كأفلاطون و سقراط و غيرهما له محمل صحيح عندنا كما سنبين. و نحن بفضل الله و إلهامه علّمنا

* قوله: «في إبطال تناسخ النفوس و الأرواح...» اعلم أن العين الرابعة و الخمسين من رسالتنا الموسومة بعيون مسائل النفس، و شرحها من كتابنا شرح العيون في شرح العيون، في البحث عن إبطال تناسخ النفوس و الأرواح و دفع ما تشبث به أصحاب التناسخ؛ و إن شئت فراجع أيضاً النكتة ٨٢٩ من كتابنا الفارسي «هزار و يك نكته» أي ألف نكتة و نكتة في إبطال التناسخ أيضاً؛ و الله سبحانه فتّاح القلوب و مّتاح الغيوب.

ببرهان* قوى على نفى التناسخ مطلقاً سواءً كان بطريق النزول أو الصعود، و هو أن النفس كما علمت مراراً لها تعلّق ذاتي بالبدن** و التركيب بينهما تركيب طبيعي اتحادي و أن لكل منها مع الآخر حركة ذاتية جوهرية، و النفس في أول حدوثها أمر بالقوة في كلّ ما لها من الأحوال و كذا البدن، و لها في كل وقت شأن آخر من الشؤون الذاتية بإزاء سنّ الصبا و الطفولية و الشباب و الشيخوخة و الهرم و غيرها، و هما معا يخرجان من القوة إلى الفعل، و درجات القوة و الفعل في كلّ نفس معينة بإزاء درجات القوة و الفعل في بدنها الخاص به مادام تعلّقها البدني، و ما نفس إلا و تخرج من القوة إلى الفعل في مدّة حياتها الجسمانية، و لها بحسب الأفعال و الأعمال حسنة كانت أو سيئة ضرب من الفعلية و التحصيل في الوجود*** سواءً كان في السعادة أو الشقاوة؛ فإذا صارت بالفعل في نوع من الأنواع استحال صيرورتها تارة أخرى في حدّ القوة المحضة، كما استحال صيرورة الحيوان بعد بلوغه إلى تمام الخلقة نقطة و علقه، لأنّ الحركة جوهرية ذاتية لا يمكن خلافها بقسر أو طبع أو إرادة أو اتفاق؛ فلو تعلّقت نفس منسلخة ببدن آخر عند كونه جينياً أو غير ذلك يلزم كون أحدهما بالقوة و الآخر بالفعل، و كون الشيء بما هو بالفعل بالقوة، و ذلك ممتنع لأنّ التركيب بينهما طبيعي اتحادي، و التركيب الطبيعي يستحيل بين أمرين أحدهما بالفعل و الآخر بالقوة.

هذا ما سنح لنا بالبال و بيانه على الوجه المقرر عند القوم أن الصورة في كلّ مركب طبيعي من مادة و صورة سواء كانت نفساً أو طبيعة بينها و بين مادتها

* قوله: «علّمنا ببرهان...» علّمنا فعل مجهول من التعليم، صيغة المتكلّم مع الغير.

** قوله: «تعلّق ذاتي بالبدن» أى تعلّق ذاتي وجودي بالبدن.

*** قوله: «من الفعل و التحصيل في الوجود» العبارة مغلوطة صحيحتها هكذا: من الفعلية و

التحصيل في الوجود.

سواء كانت بدنًا حيوانيًا أو جسمًا طبيعيًا آخر أو أمراً آخر نوع اتحاد لا يمكن زوال إحداهما و بقاء الأخرى بما هما مادة أو صورة؛ فإن نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى الكمال كما* برهن عليه بالبيانات الحكيمية و التعليمات الإلهية؛ فوجود كل مادة إنما هو بصورتها التي يخرج بها من القوة إلى الفعل، و هذبة كل صورة من حيث ذاتها وماهياتها بما هي تلك الصورة بمادتها التي هي حاملة تشخصها و مخصصة أحوالها و أفعالها الخاصة، فإذا تكوَّنت مادة من المواد فهي إنما تكوَّنت بتكون صورتها معها التي من سنخها، و إذا فسدت فسدت معها صورتها لما علمت أن صورة كل شيء تمامه و كماله، فوجود الشيء الناقص من حيث هو ناقص مستحيل لأن تمام الشيء مقومه وعلته، و كذا كمال الشيء بما هو كماله إذا فسد فسد ذلك الشيء، نعم ربما تكون الصورة لا بماهى صورة لشيء بل باعتبار كونها ذاتاً مستقلة و صورة لذاتها لها وجود آخر؛ و حينئذ وجودها لا يستلزم وجود مادة معها، و كذلك قد يكون لمادة الشيء لا بماهى مادة له تقوم بصورة أخرى غير تلك الصورة فتوجد معها و تتحد بها في نحو آخر من الوجود؛ و ذلك لأن حقيقة المادة في ذاتها حقيقة مبهمة جنسية شأنها الاتحاد ببادئ فصول متخالفة هي صور نوعية، فكما أن كل حصّة من الجنس إذا عدمت عدم معها الفصل المحصل لها، و كذا إذا عدم ذلك الفصل عدمت تلك الحصّة الجنسية التي يتحد معها و يتقوم بها نوعاً فكذاك حال كل نفس نسبتها إلى البدن الخاص بها في الملازمة بينهما في الكون و الفساد؛ فإن النفس من حيث هي نفس هو بعينها صورة نوعية للبدن و علّة صورية لماهية النوع المحصل النفساني، و البدن بما هو بدن مادة للنفس المتعلقة به و علة مادية للنوع، و قد

* قوله: «نسبة النقص كما...» في العبارة سقط، و كاملها هكذا: فإن نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى الكمال كما برهن عليه الخ.

علمت غير مرة أن النفس مادامت تكون ضعيفة الجوهر خسيصة الوجود تحتاج إلى مقارنة البدن الطبيعي كسائر الصور و الأعراض؛ فإذا كان الأمر بينهما على هذا النحو كان التلازم في الوجود و المعية الذاتية بينهما على الوجه الذي تقدم ذكره في مبحث تلازم الهوى ثابتاً لا محالة؛ فكان زوال كل منهما يوجب زوال الآخر، و لكن لما كان للنفوس البشرية نحو آخر من الوجود غير الوجود التعلقى الانفعالى الطبيعى سواء كان عقلياً محضاً أو غيره ففسادها من حيث كونها نفساً أو صورة أخرى طبيعية* لا يوجب فساد ذاتها مطلقاً لأن ذاتها قد تحصلت بوجود مفارقي و ذلك الوجود يستحيل تعلقه بمادة بدنية بعد انقطاعها. فقد ثبت و تحقق أن انتقال نفس عن بدن إلى بدن آخر مستحيل، و هذا برهان عام يبطل به جميع أقسام التناسخ سواء كان من جهة النزول أو من جهة الصعود أو غير ذلك**.

و ستعلم الفرق بين التناسخ و المعاد الجسماني بوجه مشرقى، و كذا بينه و بين ما وقع في قوم موسى (ع) كما حكى الله تعالى عنه بقوله: «و جعل منهم القردة و الخنازير» فالتناسخ بمعنى انتقال النفس من بدن عنصري أو طبيعى*** إلى بدن آخر منفصل عن الأول محال سواء كان في النزول إنسانياً كان و هو النسخ أو حيوانياً و هو المسخ أو نباتياً و هو الفسخ أو جمادياً و هو الرسخ أو في الصعود هو بالعكس من الذي ذكرناه، و إن كان إلى الجرم الفلكى كما ذهب إليه بعض العلماء و حكى الشيخ الرئيس عنه و صوّبه ما قاله في نفوس البله و المتوسطين

* قوله: «أو صورة أخر طبيعّية» و الصواب: أو صورة أخرى طبيعّية.

** قوله: «أو غير ذلك» كأن يكون من بدن إنسان إلى بدن انسان آخر، أو من بدن حيوان إلى بدن حيوان آخر.

*** قوله: «من بدن عنصري أو طبيعى...» شامل للفلك أيضاً. و قوله: «سواء كان في النزول إنسانياً...» أى من بدن إنسانى إلى بدن آخر أدون و أنزل من الأول.

من أنها تتعلق بعد انقطاعها بالموت الطبيعي عن هذا البدن إلى جرم فلكى.
و أما تحول النفس من نشأة الطبيعة الدنيوية إلى النشأة الأخروية و
صيرورتها بحسب ملكاتها و أحوالها مصورة بصورة أخروية حيوانية أو غيرها
حسنة بهيئة نورية أو قبيحة رذية ظلمانية سبعية أو بهيمية متخالفة الأنواع
حاصلة من أعمالها و أفعالها الدنيوية الكاسية لتلك الصورة و الهيئات، فليس
ذلك مخالفاً للتحقيق بل هو أمر ثابت بالبرهان، محقق عند أئمة الكشف و
العيان، مستفاد من أرباب الشرائع الحقّة و سائر الأديان، دلت عليه ظواهر
النصوص القرآنية و الأحاديث النبوية بل الكتاب و السنة مشحونة بذكر تجسم
النفوس بصور أخلاقها و عاداتها و نيّاتها و اعتقاداتها تصريحاً و تلويحاً كما في
قوله تعالى: «ما من دابة في الأرض* ولا طائر يطير بجناحيه إلا أمم أمثالكم
ما فرطنا في الكتاب من شيء» و قوله تعالى: «و جعل منهم القردة و الخنازير
و عبد الطاغوت» و قوله تعالى: «فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين» و قوله تعالى:
«شهد عليهم سمعهم و أبصارهم و جلودهم بما كانوا يعملون» و شهادة
الأعضاء بحسب هيئاتها المناسبة لملكاتها الحاصلة من تكرر أفعالها في الدنيا و
قوله تعالى: «يوم تشهد عليهم ألسنتهم و أيديهم و أرجلهم بما كانوا يعملون»
فصورة الكلب مثلاً و لسانه أو صوته الذي بواسطة لسانه تشهد بعمله الذي
هو الشرّ، و على سوء باطنه و عادته، و كذا غيره من الحيوانات الهالكة تشهد
عليها أعضاؤها بأفعالها السيئة، و كقوله تعالى: «و نحشرهم يوم القيمة على

* قوله: «ما من دابة في الأرض...» أى حاصلة و متولدة من المسوخات. و قوله: «ما فرطنا في
الكتاب من شيء» سواء كان في الدنيا كالمسوخات أو في الآخرة. و قوله: «و جعل منهم القردة و
الخنزير...» قال المجاهد ما مسخت صورتهم ولكن قلوبهم قتل بالقردة. و قوله تعالى: «فقلنا لهم كونوا
قردة خاسئين» يعنى بعد المفارقة عن البدن مبدأ و معاد.

وجوههم*» و كقوله تعالى: «فيها زفير و شهيق» و كقوله تعالى: «قال اخسؤوا فيها ولا تكلمون» إلى غير ذلك من آيات النسخ.

و أما ما وقع في الحديث فكقوله (ص): يحشر الناس على وجوه مختلفة أى على صور مناسبة لأعمالها المؤدية إلى ضمايرها و نياتها و ملكاتها المختلفة و كقوله (ص): كما تعيشون تموتون و كما تنامون تبعثون، و روى عنه إياه قال (ص): يحشر بعض الناس على صورة يحسن عندها القردة و الخنازير، و فى الحديث أيضاً ما معناه من خالف الإمام فى أفعال الصلاة يحشر و رأسه رأس حمار، فإنه إذا عاش فى المخالفة التى هى عين البلاءة تمكّن فيه، و لتمكّن صفة الحماقة فيه يحشر على صورة الحمار**، و فى حديث آخر فى صفة المنافقين يلبسون للناس جلود الضأن و قلوبهم كالذئاب. هذا كلّهُ بحسب تحوّل الباطن من حقيقة الإنسانية قسوة أو فعلاً إلى حقيقة أخرى بهيمية أو سبعية، و بالجملة ثبوت النقل على هذا الوجه تحوّل بحسب الباطن، ثمّ حشر الأرواح إلى صورة تناسبها فى الآخرة أمرورّد فى جميع الأديان و لذا قيل ما من مذهب إلا و للتناسخ فيه قدم راسخ. و ظنّى أنّ ما هو منقول عن أساطين الحكمة كأفلاطون و من قبله من أعظم الفلاسفة مثل سقراط و فيثاغورس و أغاثاذيمون و أنباذ قلّس من إصرارهم على مذهب التناسخ لم يكن معناه إلاّ الذى ورد فى الشريعة بحسب النشأة الآخرة.

و كذا ما نقل عن المعلّم الأول من رجوعه من انكار التناسخ إلى رأى أستاذه أفلاطون كان فى هذا المعنى من انبعاث النفوس الإنسانية الرديّة الناقصة فى العلم و

* قوله: «و كقوله تعالى: و نحشرهم يوم القيمة على وجوههم» أى على صورهم.

** قوله: «و لتمكّن صفة الحماقة فيه يحشر على صورة الحمار» لأنّ المخالفة مع الاقتداء عين البلاءة. و قوله: «جلود الضأن» الضأن من الغنم ما يقال بالفارسية: ميش. و قوله: «بحسب تحوّل الباطن من حقيقة الإنسانية...» كالمسوخات فى هذا العالم. و قوله: «و بالجملة ثبوت النقل...» و النقل هو التناسخ. أى النقل من هذه الصورة إلى هذه.

العمل أو في العلم فقط إلى صور تناسب نفوسها أما الجريمة الشقية فإلى صور الحيوانات المختلفة مناسبة لأخلاقتها وعاداتها الردية التي غلبت عليهم في الدنيا، وأما السليم المتوسطة فيهما* أو الناقصة في العلم الكاملة في العمل فإلى صورة حسنة بهية مناسبة لأخلاقهم أيضاً، وذلك لأن التناسخ على المعنى المشهور الذي ذهب إليه التناسخية مبرهن البطلان محقق الفساد، وأما النفوس المبالغة إلى حد العقل بالفعل أى الكاملون في العلم سواء كملوا في العلم أو توسطوا فيه فالجميع متفقون على خلاصهم عن الأبدان طبيعية كانت أو أخروية، و سواء كان النقل الذي قالوا به حقاً أو باطلا لكونهم منخرطين في سلك العقول المقدسة عن الأجرام والأبعاد كما عن الحركات والمواد.

فصل (٢)

في ابطال التناسخ باقسامه والاشارة الى مذاهب أصحابه و هدم آرائهم
أما إبطال ما قاله بعض التناسخية و هو انتقال النفوس الإنسانية*** من
أبدانهم إلى أبدان الحيوانات المناسبة لها في الأخلاق والأعمال من غير خلاص

* قوله: «و أما السليمة المتوسطة فيهما» أى في العلم والعمل. وقوله: «هو ذلك لأن التناسخ...» تعليل لقوله و ظنى أن ما هو منقول عن أساطين الحكمة الخ. و قوله: «سواء كملوا في العلم...» العبارة مصحقة، والصواب: سواء كملوا في العمل.

** قوله: «سواء كان النقل الذي...» أى النقل والتناسخ الذي قالوا به الخ.

*** قوله: «ما قاله بعض التناسخية و هو انتقال النفوس الإنسانية...» إنهم كانوا قائلين بأن حياة جميع الحيوانات الأرضية بانتقال النفوس الإنسانية إليها، فلا حيوان عند هؤلاء و هم يوداسف التناسخي و من قبله من حكماء بابل و فارس كما هو المشهور غير الإنسان إلا أنه نسخ البعض وبقى الباقي، و سينسخ الباقي في عالم غرور إن كان من الناقصين، أو سيرفع إلى عالم النور إن كان من الكاملين، كما سيأتى شرحه و بسطه في هذا الفصل.

كما ذهب إليه شذمة قليلة من الحكماء المعروفين بالتناسخية، وهم أقل الحكماء تحصيلاً وأسخفهم رأياً حيث ذهبوا إلى امتناع تجرد شيء من النفوس بعد المفارقة من البدن المخصوص لأنها جرمية دائمة التردد في أبدان الحيوانات وغيرها فهو أخف مؤنة* وأسهل مأخذاً وذلك لأننا نقول: لا يخلو إما أن تكون منتبجة في الأبدان أو مجردة وكلاهما محال، أما الأول فلما عرفت من استحالة انطباع النفوس الإنسانية، ومع استحالة منافع لمذهبهم أيضاً لامتناع انتقال المنتبجات صوراً كانت أو أعراضاً من محل إلى محل آخر مبائن للأول، وإنما قيدنا المحل الآخر بالمبائن لأن للصور الطبيعية استحالات وانتقالات ذاتية واستكمالات جوهرية من طور إلى طور، والأبدان أيضاً تتحول بحسب الكمية والكيفية بل النوعية أيضاً على وجه الاتصال، وذلك غير مستحيل كما مر في عدة مواضع من هذا الكتاب. و أما الثاني فلأن العناية الإلهية تأبى ذلك لأنها مقتضية لا يصال كل موجود إلى غايته وكماله، وكمال النفس المجردة أما العلمي فبصيرورتها عقلاً مستفاداً فيها صور جميع الموجودات، وأما العملي فبانقطاعها عن هذه التعلقات وتخليتها عن رذائل الأخلاق ومساوى الأعمال**، و صفاء مرآتها عن الكدورات، فلو كانت دائمة التردد في الأجساد من غير خلاص إلى النشأة الأخرى ولا اتصال إلى ملكوت ربنا الأعلى كانت ممنوعة عن كمالها اللائق بها أهد الدهر والعناية تأبى ذلك.

و أما إبطال ما ذهب إليه طائفة أخرى غير هؤلاء في هذا الباب فنحن ذاكره وهو ضربان آخران.

* قوله: «فهو أخف مؤنة...» جواب لقوله: أما إبطال ما قاله بعض التناسخية.

** قوله: «هو مساوى الأعمال» قد حركت كلمة المساوى في الطبعة الأولى الرحلة بالمساوى أى «و مساوى الأعمال»؛ و المساوى أصلها من سوء بقلب الهزة ياء، و بدت مساويه أى معاييه و نقائصه.

أحدهما ما نسب إلى المشرقين إنَّ أول منزل للنور الإسفهدى* الصيفية الإنسانية و يسمونها باب الأبواب لحياة جميع الأبدان الحيوانية و النباتية، و هذا هو رأى يوداسف التناسخى القائل بالأكوار و الأدوار، و هو الذى حكم بأنَّ الطوفان النوحى يقع فى أرضها و حذر بذلك قومه، و قيل: هو الذى شرع دين الصابئية لطهمورث الملك، فقالوا، إنَّ الكاملين من السعداء تتصل نفوسهم بعد المفارقة بالمالم العقلى و الملأ الأعلى و تنال من السعادة مالا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، و أما غير الكاملين من السعداء كالمستوسطين منهم و الناقصين فى الغاية و الأشقياء على طبقاتهم فتنتقل نفوسهم من هذا البدن إلى تدبير بدن آخر على اختلافهم فى جهة النقل حيث اقتصر بعضهم على تجويز النقل إلى تدبير بدن آخر من النوع الإنسانى لا إلى غيره. و بعضهم جوز ذلك ولكن اشترط أن لا يكون إلى بدن حيوانى** . و بعضهم جوز النقل من البدن الإنسانى إلى البدن النباتى أيضاً، و بعضهم إلى الجماد أيضاً و إليه ميل إخوان الصفاء***.

و ثانيهما مذهب القائلين بالنقل من جهة الصعود فزعموا أن الأولى بقبول الفيض الجديد هو النبات لاغير، و أن المزاج الإنسانى يستدعى نفساً أشرف و هى التى جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية، فكل نفس أنما يفيض على النبات فتنتقل فى أنواعه المتفاوتة المراتب من الأنقص إلى الأكمل حتى تنتهى إلى المرتبة

* قوله: «النور الإسفهدى...» أى النفس، و الإسفهدى معرب أسفهد و سبهسالار. و الصيفية أى الحصار و المراد به هو البدن. و يسمونها أى و يسمون الصيفية باب الأبواب لحياة جميع الأبدان الحيوانية و النباتية.

** قوله: «ولكن اشترط أن لا يكون إلى بدن حيوانى» كلمة لا كما فى الطبعة الأولى الرحلية زائدة، و الصواب: «ولكن اشترط أن يكون إلى بدن حيوانى».

*** قوله: «و إليه ميل إخوان الصفاء...» و قد طبع كتاب إخوان الصفاء فى مجلدات عديدة.

المتاخمة لأدنى مرتبة من الحيوان كالتخل ثم ينتقل إلى المرتبة الأدنى من الحيوان كالودود مترقية منها إلى الأعلى فالأعلى حتى تصعد إلى رتبة الإنسان متخلصة إليها من المرتبة المتاخمة لها.

ولنذكر حججاً على إبطال هذين المذهبين بعضها عامة يبطل بها التناسخ مطلقاً، وبعضها خاصة يبطل بها أحد الوجهين ليكون الناظر على بصيرة في طلب المذهب الحق في سلوك الآخرة.

أما الحججة العامة* فهي أن النفس إذا تركت تدبير البدن لفساد المزاج و خروجه عن قبول تصرفها فلا يخلو حالها إما أن تنتقل إلى عالم العقل أو إلى عالم الأشباح الأخروية أو إلى بدن طبيعي آخر من هذا العالم أو تصير معطلة عن تدبير نفساني، فالاحتمالات لاتزيد هذه الأربعة، والأخيران باطل** فبقى أحداً الأولين، أحدهما للمقربين، و ثانيهما لأصحاب اليمين وأصحاب الشمال على طبقات لكل صنف، فأما بطلان الأخيرين أما التعطيل فلما تقرر من أن التعطيل محال، و أما التناسخ فلأنه إذا اشتغلت*** بتدبير بدن آخر فذلك البدن لابد أن يحدث فيه استعداد خاص و قد مر فيما سبق أن النفوس بما هي نفوس حادثة، و أن حدوث الأشياء سيما الجواهر لابد و أن ينتهي إلى علل مفارقة**** غير جسمانية لامتناع كون جسم علة لنفس، ولا كون صورة طبيعية علة لها، ولا أيضاً كون نفس علة لها، فإذا لم يكن جسم ولا صورة ولا نفس علة للنفس؛

* قوله: «و أما الحججة العامة...» أي الحججة العامة على إبطال التناسخ.

** قوله: «و الأخيران باطل» والصواب باطلان، و السهو من الكاتب.

*** قوله: «إذا اشتغلت...» أي إذا اشتغلت النفس بتدبير بدن آخر.

**** قوله: «لابد و أن ينتهي إلى العلل مفارقة» و الصواب إلى علل مفارقة؛ و العلل من طغيان قلم

الناسخ.

فالأعراض كذلك على الوجه الأولي لأنها* تابعة للأمور المذكورة لكن هذه الكيفيات الاستعدادية من الأمزجة وغيرها مخصصات و مهيئات لتأثير المؤثر العقلي؛ فحدوث كل صورة أوفس من المبدء الدائم الفيض لا يتوقف إلا على استعدادات القوابل**، و الذي يقبل النفس هو البدن؛ فإذا متى حصل في البدن مزاج صالح لقبولها فبالضرورة تفيض عليه من الواهب النفس المدبرة من غير مهلة ولا تراخ ألبتة كفيضان النور من الشمس على قابل مقابل لها، فإذا حدث البدن و فرضنا أن نفساً تعلقت به على سبيل التناسخ فلا بد أن يفيض عليه نفس أخرى من المبدء على الوجه الذي بيناه، فيلزم أن يكون لبدن و احد نفسان و ذلك باطل؛ لما مضى أن لكل بدن نفساً واحدة سيما على طريقتنا من كون كل نفس هي نحو وجود البدن الذي لها و تشخصه، ولا يمكن أن يكون لوجود واحد ذاتان و وجودان، و ما من شخص إلا و يشعر بنفس و ذات واحدة له، و ليس لأحد منهم أن يقول: النفس المتناسخة منعت من حدوث النفس الأخرى إذ ليس إحداهما بالمنع أولى من الأخرى، و قد أشرنا إلى أن استعداد المادة البدنية لقبول النفس من الواهب للصور يجري مجرى استعداد الجدار لقبول نور الشمس استقامة و انعكاساً إذا رفع الحجاب من وجهه فإن كان عند ارتفاع الحجاب ثم جسم صقيل*** ينعكس منه نور الشمس الواقع عليه إلى ذلك الجدار أشرق عليه النوران الشمسيان الاستقامي و الانعكاسي، و لا يمنع وقوع النور الانعكاسي و وقوع النور الاستقامي عليه، فكذلك قياس ما نحن فيه لكن اجتماع النفسين ممتنع؛ فالتناسخ ممتنع مطلقاً سواء أكان على وجه الصعود أولاً.

* قوله: «على الوجه الأول و لأنها» العبارة محرفة و صوابها هكذا: على الوجه الأول لأنها تابعة للح.

** قوله: «على استعداد القوابل» العبارة الصحيحة هكذا: على استعدادات القوابل.

*** قوله: «ثم جسم صقيل...» ثم بفتح التاء المثلثة و الميم المشددة و ذلك الجسم الصقيل كالمرآة، و قوله: «نور الشمس الواقع عليه» ضمير عليه راجع إلى جسم صقيل.

و أما منع كلية المقدّمة المذكورة أى فيضان الأمر على القابل* الإنسانى من المبدأ ابتداءً عند استعداده مستنداً بأن نفوس النبات انتقلت إلى الحيوانات ثم صعدت ما تخلص منها إلى مرتبة الإنسان فساقط، لأن ذلك الانتقال إن كانت على سبيل الاستكمال الجوهرى المتصل فى مادة واحدة لا فى مواد منفصلة كاستكمالات الصّورة الإنسانية من مبدء تكوّنها إلى آخر تجردها فذلك ليس بتناسخ كما أشرنا إليه، إنما الكلام فى تعلق النفس من بدن إلى بدن آخر مبانئ، و ذلك لأنّ مادة النبات** إذا استدعى بحسب مزاجه و استعداده نفساً فاستدعاء المادة الإنسانية بمزاجه الأشرف الأعدل للنفس أولى.

لا يقال: مثل هذه الأولويات فى عالم الحركات و الاتفاقات غير مسموعة فإنّ لبعض الأشياء أسبأهاً قدرية غائبة عن شعورنا، ولو اتفق الناس على أن يعرفوا أنّ المقناطيس بأى مزاج استعد للّقوة الجاذبة للحديد لم يمكنهم، فليس لأحد أن يقول: إذا استعد المقناطيس لجذب الحديد فمزاج الإنسان أولى بمجذبه لأنه أشرف و ذلك لخفاء المرجّح.

لأننا نقول: المزاج الأشرف الأكمل يستدعى النوع الأشرف الأكمل و تفاوت الشرف فى الوجود بحسب درجات القرب من المبدأ الأعلى*** والبعد من المادة

* قوله: «فيضان الأمر على القابل» الصواب فيضان الاثر على القابل. و قوله: «ثم صعدت ما تخلص منها» و الصواب: ثم صعدت إلى ما تخلص منها. و قوله: «مستنداً بأن» أى مستنداً فى المنع بأن نفوس النبات الخ.

** قوله: «هو ذلك لأنّ مادة النبات...» جاء فى تعلية مخطوطة فى نسخة من الكتاب عندنا أنّ حق العبارة أن تكون هكذا: و إن كان الانتقال لاعلى سبيل الاستكمال المتصل فى مادة واحدة، بل على سبيل الانتقال فى مواد مختلفة منفصلة، فستد المنع ممنوع و ذلك لأنّ مادة النبات آء.

*** قوله: «من المبدأ الأعلى...» المبدأ الأدنى عبارة زائدة، و العبارة الصحيحة الكاملة هكذا: و تفاوت الشرف فى الوجود بحسب درجات القرب من المبدأ الأعلى و البعد من المادة الأولى فكلّ ما كان أشدّ تجرّداً الخ.

الأولى فكل ما كان أشد تجرداً وأكثر برائة من عوارض الجسمية و اللواحق المادية فهو أكمل وجوداً و أقرب إلى منبع الوجود الخالي عن شوب النقص و الحاجة، و جذب الحديد ليس من مراتب الشرف و الكمال يكون في الإنسان أكثر و أولى من الجماد.

فإن قالوا: إن المزاج الأشرف إذا استدعى النفس الأشرف الأتم و هي التي جاوزت الدرجات النباتية و الحيوانية فيجب أن النفس* المتعلقة هي التي انتقلت عنها.

قلنا: هذا مجرد دعوى بلاينة فإن نفوس الأفلاك شريفة في الغاية و لم تنتقل إليها من الحيوان و الإنسان نفس، ولو سلم فالتجاوز و الانتقال لا يلزم أن يكون من بدن إلى بدن آخر بل باستكمالات ذاتية متصلة؛ فالنفس الإنسانية الحادثة بحدوث مزاج الإنسان من لدن كونه منياً و جنيناً إلى أن تبلغ إلى مرتبة الإنسانية** قد صادفت الدرجات النباتية و الحيوانية على سبيل استكمال طبيعي حاصل في كلا طرفي المادة*** و الصورة و البدن و النفس، و قد سبق إن استكمالات النطفة الإنسانية و تحولاتها في أطوار الخلقة حيث كانت جماداً ثم نباتاً ثم حيواناً ثم إنساناً يكون على هذا الوجه، لا الذي زعمه الجمهور من أن هاهنا كوناً بعد فساد و فساداً بعد كون من صورة إلى صورة أخرى متباعدة الوجود، فإن ذلك غير صحيح كما مر من بطلان تفويض فاعل طبيعي تدبيره

* قوله: «فيجب أن النفس...» قد سقط فعل تكون عن العبارة، و العبارة الكاملة الصحيحة هكذا: «فيجب أن تكون النفس المتعلقة هي التي انتقلت عنها» أي فيجب أن تكون النفس المتعلقة بذلك المزاج الأشرف هي التي انتقلت عنها أي عن الدرجات النباتية و الحيوانية.

** قوله: «إلى مرتبة الإنسانية» والصواب: إلى المرتبة الإنسانية.

*** قوله: «في كلا طرفي المادة...» فإن المادة تحركت من مرتبة المنوية إلى مرتبة البدن، و النفس تحركت من مرتبة النفس النباتية إلى مرتبة النفس الإنسانية.

في مادة إلى فاعل طبيعي آخر على قياس توارد الفواعل المختارين على موضع واحد في صنائعهم، و كما استحال انتقال الفعل الطبيعي عن أحد فاعلين طبيعيين إلى الآخر كذلك يستحيل انتقال الفاعل الواحد من فعل طبيعي* إلى فعل طبيعي مباتن للأول من غير جهة اتحاد بينهما و هو المعنى بالتناسخ فيكون محالا.

حجة أخرى عامة هي أن النفس إذا فارقت البدن كان آن مفارقتها عن البدن الأول غير آن اتصاله بالبدن الثاني و بين كل آئين زمان**، فيلزم كونها بين البدنين معطلة عن التدبير و التعطيل محال، و هذا تمام على طريقتنا من أن نفسية النفس نحو وجودها الخاص ليست كإضافة عارضة لها.

و أما الحجة الخاصة*** على إبطال النقل في جهة النزول فهي أنها لو كان ما ذهبوا إليه حقاً لزم أن يتصل وقت كل فساد لبدن إنسانى بوقت كون بدن حيوان صامت، واللازم باطل فالمزوم كذلك.

أما بيان الملازمة فلما ذهبوا إليه من أن أول منزل النور الإسفهدي أى الجوهر المجرد النفسى هو الصيصية الإنسانية إلى البدن الإنسانى**** الذى خلق تام القوى و الآلات، و هو باب الأبواب عندهم لحياة جميع الأبدان العنصرية لأن حياة جميع الحيوانات الأرضية بانتقال النفوس الإنسانية إليه فلا حيوان عند هؤلاء و هم يوذاسف***** التناسخى و من قبله من حكماء بابل و فارس كما

* قوله: «من فعل طبيعى» العبارة ناقصة، والكاملة هكذا: من فعل طبيعى إلى فعل طبيعى مباتن للأول.

** قوله: «و بين كل آئين زمان» و ذلك لاستحالة تشافع الآتات.

*** قوله: «و أما الحجة الخاصة...» أى الحجة الخاصة على إبطال التناسخ في جهة النزول.

**** قوله: «إلى البدن الإنسانى» العبارة مصحفة، و الصواب: أى البدن الإنسانى.

***** قوله: «فلاحيوان عند هؤلاء و هم يوذاسف...» ضمير هم راجع إلى هؤلاء.

هو المشهور غير الإنسان إلا أنه نسخ البعض* وبقى البعض و يستنسخ الباقي في عالم الفرور إن كان من الناقصين أو سيرفع إلى عالم التور إن كان من الكاملين؛ فأى خلق يقلب على الجوهر النطقى، وأية هيئة ظلمانية** يتمكن فيها و يركن إليها فيوجب أن ينتقل بعد فساد بدنه إلى بدن مناسب لتلك الهيئة الظلمانية من الحيوانات المتكسة الرؤس، فإن لكل خلق أبدان أنواع من حيوانات*** مناسبة لذلك الخلق، و لكل باب منه جزء مقسوم أى لكل بدن من الحيوانات ألقى هى أبواب المجيعم و هى عالم العناصر عندهم قدر مخصوص من الخلق المتعلق بذلك النوع من الحيوان؛ فإن نوعى الخنزير و النمل و إن اشتركا فى خلق الحرص إلا أن حرص النمل ليس كحرص الخنزير، و كذا لا يكون حرص بعض أشخاص كل نوع منها**** كحرص الباقي؛ و قس عليه سائر ذمائم الأخلاق و اختلافها شدة و ضعفاً و أفراداً و تركيباً كما سيحىء زيادة تفصيل، فاختلاف الحيوانات فى

* قوله: «إلا أنه نسخ البعض...» أى نسخ البعض من أفراد النفس الإنسانية وبقى البعض.

** قوله: «و أية هيئة ظلمانية» قد سقط قريب سطر من عبارة الكتاب فى الطبعة الأولى الرحلية، و تمامها هكذا: و أية هيئة ظلمانية تتمكن فيه و يركن إليها (أى يركن الجوهر النطقى إلى الهيئة الظلمانية) فتوجب أن تنتقل بعد فساد البدن إلى بدن مناسب لتلك الهيئة الظلمانية.

*** قوله: «فإن لكل خلق أبدان أنواع من حيوانات...» كما يهديك إلى هذا الأمر القويم الحكيم غير واحدة من الآيات القرآنية و كثير من الروايات الصادرة عن أهل العصمة فى بيانها و تفسيرها، و قد نظم بعضاً منها العارف الرومى فى كتابه المتنوى المعنوى حيث قال:

اى دريده پوسستين يوسفان	گرگ برخيزى از اين خواب گران
گشته گرگان يك بيك خواهى تو	مى درانند از غضب اعضاى تو
صورتى كان پى نهاى غايبست	هم بر آن تصوير حشرت واجب است

**** قوله: «أشخاص كل منها» و الصواب أشخاص كل نوع منها، و قد سقطت كلمة «نوع» عن العبارة فى الطبعة الأولى الرحلية من الكتاب.

الحقائق أنما هو لأجل اختلاف الناس في الأخلاق المحمودة والمذمومة وفي شدتها وضعفها واختلاف تركيبها، فإن الأخلاق كلها واردة إليها* من المنزل الأول و باب الأبواب الذي هو الإنسان لأنها التي كانت موجودة فيه أولاً وصارت منه إليها بانتقال جوهر نفسه الموصوفة بها إليها من غير تعطلها في البين.

و أما بطلان اللازم فلوجهين:

أحدهما ظهور عدم العلاقة اللزومية الموجبة لاتصال وقت فساد البدن الإنساني بوقت كون البدن الحيواني الصائم. ومنع ذلك مستنداً بأن هذه الأمور مضبوطة بهيئات فلكية غائبة عنا كما يجب في خسارة بعض ربيع بعض بحيث لا يبقى المال بينهما معطلا مكابرة، إذ منبأ على مجرد احتمال بعيد، ومن مثل هذه الاحتمالات البعيدة لا يوقع اعتقاداً ولا يصادم برهاناً ومع تمكينها لا يبقى لأحد اعتماد على الحكم على أمرين بالملازمة وعلى آخرين بعدمها.

و ثانيهما أنه يلزم على ذلك أن ينطبق دائماً عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانية، وذلك لأنه لو زادت النفوس على الأبدان لازدحمت عدة منها على بدن واحد، فإن لم تمنع وتدافع** فيكون لبدن واحد عدة نفوس وقد بين بطلانه، وإن تمنعت وتدافعت بقيت كلها أو بعضها معطلة ولا معطل في الوجود، وإن زادت الأبدان على النفوس فإن تعلقت نفس واحدة بأكثر من بدن يلزم أن يكون الحيوان الواحد بعينه غيره، وإن لم

* قوله: «فإن الأخلاق كلها واردة إليها...» أي واردة إلى الحيوانات من المنزل الأول و باب الأبواب الذي هو الإنسان، لأنها أي الأخلاق التي كانت موجودة فيه أي في الإنسان أولاً وصارت منه إليها أي إلى الحيوانات بانتقال جوهر نفسه أي نفس الإنسان الموصوفة بها إليها أي إلى الحيوانات من غير تعطلها في البين. وقوله: «و مع تمكينها» الضمير راجع إلى هذه الاحتمالات.

** قوله: «فإن لم تمنع وتدافع...» ضمير الفعلين راجع إلى النفوس.

تتعلق* فإن حدث لبعض تلك الأبدان نفوس جديدة و للبعض نفوس مستنسخة كان ترجيحاً بلا مرجح، وإن لم تحدث لبعضها نفوس بقى بعض الأبدان المستعدة للنفس الجديدة بلانفس و الكل محال.

و أما بطلان التالى** فلأنه قد تكون الكائنات أكثر من الفاسدات إذ فى يوم واحد قد يتولد من النمل ما يزيد عن أموات الإنسان فى سنين شتى*** بحيث لا يتقايس فضلاً عن أموات أهل الحرص منهم فى ذلك اليوم، و قد تكون الفاسدات**** أكثر كما فى الوباء العام و الطوفان الشامل.

و أجيب عنه بأنه لانسلم أن عدد الكائنات أكثر من الفاسدات، و إنما يلزم ذلك لو كان تولد كل نملة فى يوم بانتقال نفس حريص مات فى ذلك اليوم إليه، و هو غير لازم لجواز أن يكون بانتقال نفس حريص مات فى الوف من السنين و قد فارقت أبداناً كثيرة إلى أن وصلت إلى هذه النملة، فإن نفس الحريص لا تلحق البنية النملية عند الموتة الأولى بل بعد موتات كثيرة، فإن من فيه هيئات ردية يتعلق بعد المفارقة***** بأعظم بدن حيوان يناسب أقوى تلك الهيئات ثم تنزل على الترتيب من الأكبر إلى الأوسط و منه إلى الأصغر إلى أن تزول تلك الهيئة الردية. ثم تتعلق بأعظم بدن يناسب الهيئة التى تلى الهيئة الأولى فى القوة متدرجاً فى النزول إلى أن يقضى كل تلك الهيئات؛ و حينئذ تفارق عالم الكون و الفساد و

* قوله: «و إن لم تتعلق...» ضمير الفعل راجع إلى نفس واحدة.

** قوله: «و أما بطلان التالى...» و هو انطباق عدد الكائنات من الأبدان الحيوانية على عدد الفاسدات من الأبدان الإنسانية.

*** قوله: «بشئ» العبارة الصحيحة هكذا: فى سنين شتى بحيث لا يتقايس فضلاً الخ.

**** قوله: «و قد يكون الفاسدات...» أى و قد تكون الفاسدات من أبدان الإنسان. و قوله: «لا نسلم أن عدد الكائنات...» أى لا نسلم أن عدد الكائنات من أبدان الحيوان أكثر من الفاسدات.

***** قوله: «يتعلق بعد المفارقة...» أى يتعلق بعد المفارقة من البدن الإنسانى بأعظم بدن الخ.

تتعلق بأول منازل الجنان لزوال العلائق البدنية الظلمانية والهيئات الردية الجسمانية. ولا نسلم أيضاً* أن الفاسدات تكون أكثر من الكائنات و إنما يلزم ذلك لو جاز أن يرتقى من أبدان الحيوانات إلى الانسان شيء في نفوسها ليلزم صعوبة انطباق العدد الكثير من أبدان حيوانات كثيرة الأعداد قصيرة الأعمار كأبدان الذباب و البق و البعوض و الحشرات و أمثالها إذ بأقل حرارة** أو برودة أو ريع يموت و يفسد من كل واحد من هذه الحشرات في ساعة ما لا يتكون من الإنسان إلا في ألوف من السنين.

لا يقال: قد يحصل و بآ عام أو طوفان كلي يهلك كل ذى نفس فيلزم زيادة الفاسد على الكائن ظلة.

لأننا نقول***: هذا غير معلوم الوقوع فإن الوباء العالم لجميع أصناف الحيوانات الشامل لجميع النواحي بحيث لا يبقى حيوان أصلاً غير متيقن، و المتيقن وجود وباء في بعض نواحي الأرض دون غيرها، وكذا الكلام في الطوفان إذ لا يلزم منه أيضاً أن الفاسد من الإنسان أكثر من الكائن من الحيوان لجواز أن يكون بإزاء ما فسد منه كائنات من الحيوانات البحرية كالحيثان و نحوها أو الحشرات الأرضية كالديد و أمثالها، و لا استبعاد في أن يكون لكل قوم من أرباب الصناعات الدنيوية أمة من الصوامت البرية و البحرية يشبههم خلقاً و خلقاً و عيشة كالجنود من الأتراك التي يشبه خلقهم و عيشهم أخلاق السباع و عيشها فلاجرم بعد موت ذلك القوم ينتقل نفوسهم إلى أعظم نوع من السبع، ثم إلى أوسطه على المراتب الكثيرة. ثم إلى الأصغر في أحقاب كثيرة و أزمنة متطاولة إلى أن تزول عنها تلك

* قوله: «ولا نسلم أيضاً...» أى ولا نسلم أيضاً أن الفاسدات من أبدان الإنسان تكون أكثر من الكائنات الخ. و قوله: «شيء في نفوسها» و الصواب من نفوسها، و ضمير نفوسها راجع إلى الحيوانات.

** قوله: «إذ بأقل حرارة...» تعليل لقوله لا نسلم.

*** قوله: «على الكائن ظلة لأننا نقول...» العبارة الصحيحة هكذا: على الكائن ضرورة لأننا نقول الخ.

الهيئات الردية فحينئذ يترقى إلى عالم الجنان كما مرّ.

أقول: العمدة في بطلان التناسخ على جهة الزول ملاحظة أن الموجودات الصورية كالطبائع و النفوس متوجهة نحو غاياتها الوجودية خارجة عما لها من القوة الاستعدادية إلى الفعلية، و النفس مادامت في يدها يزيد بجوهرها و فعليتها فيصير شيئاً فشيئاً أقوى وجوداً و أشد تحصلاً سواءً كانت من السعداء في النشأة الأخرى أو من الأشقياء، و قوة الوجود يوجب الاستقلال في التجوهر و الاستغناء عن الحل أو المتعلق به حتى يصير المتصل منفصلاً و المقارن مفارقاً، فكون النفس الإنسانية* حين حدوثها في البدن مجردة الذات مادية الفعل و عند فساد البدن بحيث صارت مادية الذات و الفعل جميعاً كما يلزم من كلامهم في نفوس الأشقياء حيث تصير بعد فساد البدن نفساً حيوانية غير مجردة ذاتاً و فعلاً كما رأوه بما يحكم البرهان على فساده و يصادمه القول: بأنّ للأشياء غايات ذاتية و أنها بحسب العنايات الربّانية طالبة لكمالاتها مشتاقة بغرائزها إلى غاياتها فهذه الحركة الرجوعية في الوجود من الأشد إلى الأنقص و من الأقوى إلى الأضعف بحسب الذات ممتنع جداً.

فإن قلت: صيرورة الإنسان بهيمة ناقصة لا يلزم أن يكون بحسب الحركة الذاتية بل ربما يكون قسراً و اختياراً.**

أقول هذا غير جائز بوجهين.

الأول أن مثل هذه الأشياء لا يكون دائماً و لا أكثرياً كما بين في موضعه، و

* قوله: «فكون النفس الإنسانية...» مبتدأ، خبره قوله الآتي بعد سطرين: مما يحكم البرهان على فساده... و قوله: «بحسب الغايات الزمانية» العبارة محرقة جداً، و صحيحها الأصل الصواب هكذا: بحسب العنايات الربّانية.

** قوله: «بل ربما يكون قسراً و اختياراً» و في نسخة: ربما يكون قسراً أو إجباراً. و كذا قوله الآتي عن قريب: قسر قاسر و لا إجبار و لا اتفاق.

الذى ذهبوا إليه من الانتقال الغزولى أنما يكون فى أكثر أفراد النفوس الإنسانية، و أهل الارتقاء الاستكمالية إلى الملكوت الأعلى قليل عندهم، كما أن عدد المقربين الكاملين فى العلم قليل عندنا أيضاً.

والثانى أن هذه الحركة الوجودية الاستكمالية لا يصادها مادام وجود الموضوع قسر قاسر* ولا إيجابار ولا اتفاق إلا القواطع التى توجب العدم والهلاك و الانقطاع و عند ذلك لم يبق للشئ حركة و استكمال غير ما حصل فى مدة الكون لا الانحطاط والنزول عما كان سابقاً.

فان قلت: فإذا كانت النفوس كلها متروية متوجهة نحو الكمال الوجودى حتى الفسقة والجهال والأردال فما وجه الشقاوة الأخروية.

أقول: منشأ الشقاوة أيضاً ضرب من الكمال لأن النفس و ان استقلت بضرب من الوجود لكن لما اعتادت فى هذه النشأة بأفعال وأعمال قبيحة شهوية أو غضبية أو تمكنت فيه العقائد الفاسدة** فعند خروجها عن الدنيا و رفع الغشاوة عن بصرها تتعذب بما يتبعها من سوء العادات، والشوق إلى المشتبهات المحسوسة الدنياوية، وبالاعتقادات الفاسدة والجهالات الراسخة.

و توضيح ما ذكرناه إنه ما من نفس إنسانية إلا و لها وجود استقلالى بعد موتها الطبيعى عن هذا البدن، و لها بحسب ماها من الأفعال والأعمال المؤدية إلى الأخلاق و الملكات نوع تحصل فى الوجود و الفعلية سواء كانت تلك الأخلاق فاضلة ملكية أو شيطانية أو سبعية أو بهيمية، فإن خرجت النفس الإنسانية فى مدة كونها العنصرى و حياتها الطبيعية و نشأتها الدنيوية عن القوة الهولانية التى كانت لها فى أصل هذه الفطرة، و صارت بالفعل بحسب ما حصل لها من الملكات

* قوله: «قسر قاسر...» فاعل يصادم. و قوله: «ولا إيجابار...» و فى بعض النسخ: ولا اختيار ولا اتفاق.

** قوله: «أو تمكنت فيه العقائد الفاسدة» العبارة محرفة، و صوابها هكذا: أو تمكنت فيها العقائد الفاسدة.

تصوّرت بصورة شيء* من هذه الأجناس التي تحتها أنواع كثيرة تصوراً غير طبيعي ولا مادي، لأنها تصير عند انقطاعها عن الدنيا صورة بلا مادة و فعلا بلا قوة، سواء أكانت سعيدة أو شقية متعنة بلوازم أخلاقها الشريفة و نتائج أعمالها الحسنة، أو متعذبة بلوازم أخلاقها الرديّة و نتائج أعمالها السيئة.

فإن قلت: كل صورة بلا مادة فهو عقل محض فيكون جوهرأ كاملاً في عالم القدس** فكيف يكون من الأشقياء.

قلت: المادة عبارة عن محل الانفعالات و الحركات للأُمور الكائنة الفاسدة، و للتعبد عنها لا يستلزم التجرد عن المقادير و الأبعاد مطلقاً كما في الصّور العقليّة. و أمّا الأبدان الأخروية المناسبة لأخلاق النفوس فهي ليست مواد لتلك النفوس حاملة لقوة كمالاتها و هيئاتها بل هي أشباح ظلمة و قوالب مثالية؛ وجودها للنفوس كوجود الظل من ذى الظل، إذ هي حاصلة من تلك النفوس بمجرد جهات فاعلية و حيثيات ايجابية لا بحسب جهات قابلية و حركات مادية، و كلّما يحصل من النفس بحسب الجهات الفاعلية و الهيئات النفسانية فذلك الشيء لا يكون مادة لها و لا بدنأ كهذا البدن الذي يتعلّق به النفس تعلّق التدبير و التحريك بل يكون من اللازم لها، و وجوده منها وجود الظل من ذى الظل، فإنّ ذا الظل*** لا يستكمل بظله و لا ينفع منه و لا يتغير عن حاله بسببه بل و لا يلتفت إليه؛ فهذه الأحكام التي زعمتها أصحاب التناسخ ثابتة للنفس موجبة لانتقالها إلى بدن آخر**** عنصري حاصلة لها بعد انتقالها منفسخة بما حققناه من صيرورة كل

* قوله: «تصوّرت شيء» العبارة الكاملة هكذا: تصوّرت بصورة شيء.

** قوله: «فيكون جوهرأ في عالم القدس» العبارة الكاملة هكذا: فيكون جوهرأ كاملاً في عالم القدس.

*** قوله: «فإن ذى الظل» والصواب: فإنّ ذا الظل.

**** قوله: «لانتقالها لبدن آخر» العبارة الصحيحة هكذا: لانتقالها إلى بدن آخر. و قوله: «منفسخة...» خبر لقوله فهذه الأحكام.

نفس في مدة حياتها الطبيعية ذاتاً مستقلة بوجودها، موجودة بوجود آخر غير هذا الوجود الطبيعي المادى، صائرة نوعاً آخر متحصلة بالفعل بحسب الحقيقة الباطنية.

فإن قلت: أليس الإنسان نوعاً واحداً و أفراد النفوس البشرية كلها أفراد نوع واحد فكيف يصير أنواعاً كثيرة من الحيوانات المختلفة وغيرها سواء كانت هاهنا أو في نشأة أخرى و هل هذا إلا قلب الماهية و هو محال؟.

قلنا الإنسان الطبيعي نوع واحد حقيقى، و كذا النفوس البشرية من جهة هذا الوجود التعلقى نوع واحد لأنها مبدأ فصله* المقوم لماهيته، و هو مفهوم الناطق المحصل لجنسه الذى هو الجسم النامى الحساس، و معنى الناطق ماله قوة إدراك الكليات و هو فى جميع الأفراد على السواء، فهذه النفس و إن كانت صورة هذا النوع الطبيعى و تمامه لكنها بعينها جوهر قابل لصور مختلفة النوع بحسب وجود آخر غير طبيعى، كما أن الهوى** العنصرية واحدة فى ذاتها كثيرة الأنواع بحسب ما يخرج من القوة إلى الفعل فى هذا الوجود الطبيعى، ولا منافات بين وحدتها و كثرتها من جهتين فكذا حال النفس. و بالجملة الإنسان نوع طبيعى مركب من مادة عنصرية ذى مزاج معتدل بشرى، و من صورة كمالية هى نفس متعلقة به

* قوله: «لأنها مبدأ فصله» أى مبدأ فصل الإنسان الطبيعى المقوم لماهىة الانسان الطبيعى و هو مفهوم الناطق، أى مايفهم منه المحصل لجنسه، و «الجنسية» - كما فى الطبع الرحلى - غلط إما من الناسخ أو من الطابع. و إن شئت فراجع فى المقام نقد المحصل (ط تركيا، ص ١٦٥)، و المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط هند، ج ٢، ص ٣٧٩)، و المعتبر لأبى البركات البغدادى (ص ٣٨٢ ج ٢ من طبع حيدرآباد الدكن)، و فيه من الشعر فى المقام:

و الإنس جنس على الأنواع مشتمل فيه الوسيط و فيه الدون والأول

** قوله: «كما أن الهوى...» و قد سقطت كلمة الأولى، و العبارة فى النسخة الأولى المصححة هكذا: كما أن الهوى الأولى العنصرية واحدة الخ.

حافظة لمزاجه و فاعلة لأفعال و أعمال تخصّه، و له ماهية نوعية محصّلة من جنس قريب مأخوذ من مادته، و فصل قريب مأخوذ من صورته التي هي نفسه، و هي كماله الأول لجسمه الطبيعي من جهة ما يفعل الأفاعيل الخاصة به و يدرك أوائل الكليات؛ فالنفوس الإنسانية بحسب هذا الوجود و هذه النشأة مندرجة تحت نوع واحد حقيقي من هذه الجهة كلّها متماثلة لكنها بحسب هذا الوجود قابلة لهيئات و ملكات نفسانية يخرج لها من القوة إلى الفعل* في وجود آخر من جهة أفعال و أعمال مختلفة تصدر منها في هذا الوجود كل صنف منها يناسب نوعاً آخر من تلك الهيئات الباطنة، فإذا تمكنت تلك الهيئات المختلفة في أفراد النفوس خرجت النفوس فيها من القوة إلى الفعل، و اتحدت بها فتصوّرت بصورة أخرى**، و وجدت بها وجوداً آخر غير هذا الوجود في نشأة ثانية، و هي لاهالة تصير أنواعاً مختلفة و حقائق متخالفة و يتصور بصور ملكية أو شيطانية أو بهيمية أو سبعية متخالفة الأشكال و الهيئات في تلك النشأة لا في هذه النشأة الدنيوية لاستحالة التناسخ كما مر تقريره.

و هذا المذهب أى كون النفوس الإنسانية في أوائل فطرتها من نوع و صيرورتها في الفطرة الثانية أنواعاً و أجناساً كثيرة و إن لم يكن مشهوراً من أحد من الحكماء لكنه ما ألهمنا الله تعالى و ساق إليه البرهان، و يصدق القرآن كقوله

* قوله: «يخرج لها من القوة إلى الفعل...» قد أجاد العارف الرومي في المتنوى المعنوى بقوله:

چون ز دستت رست ايتار و زكات كشت اين دست آنطرف نخل و نبات

اين سخنهای جو مار و کودست مار و کزدم گشت و می گیرد دمت

و إن شئت فراجع في بيان تفصيل ما في المقام الدرس الحادى و العشرين من كتابنا الفارسى المسمّى بـ «اتحاد العاقل بالمعقول» و الله سبحانه فتاح القلوب و منّاح الغيوب .

** قوله: «فتصوّرت بصورة أخرى» و الصواب: فتصوّرت بصور أخرى و وجدت بها وجوداً آخر

تعالى: «وما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا» وقوله تعالى: «تخسبهم جميعاً وقلوبهم شتى» وكقوله تعالى: «لله وليّ الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور والذين كفروا أولياؤهم الطاغوت يخرجونهم من النور إلى الظلمات» ومما يدل على أن نوع العلماء من البشر مبائن لغيرهم قوله تعالى: «و من الناس الدوابّ و الأنعام مختلف ألوانه كذلك إنما يخشى الله من عباده العلماء» فالنفس مادامت تكون بالقوة و في أول الفطرة يمكن لها اكتساب أى مرتبة و مقام شئت** لمكان استعدادها الأصلي قبل صيرورتها بالفعل شيئاً من الأشياء المتحصلة، و أما إذا صارت مصورة بصورة باطنية و استحكمت فعليتها و رسخت و قوى تمكنها في النفس فاستقرت النفس على تلك المرتبة تبطل عنها استعداد الانتقال من نقص إلى كمال، و تطور من حال إلى حال، فإنّ هذا الرجوع إلى الفطرة الأولى من الفطرة الثانية ممتنع كما مرّ و العود إلى مرتبة التراب و الهوى مجرد تمّنى أمر مستحيل، و المحال غير مقدور عليه.

حكمة عرشية***

إنّ للنفس الإنسانية نشأت ثلاث إدراكية:

النشأة الأولى هى للصور الحسية الطبيعية و مظهرها الحواس الخمس الظاهرة، و يقال لها الدنيا لدنوّها و قربها لتقدمها على الأخيرتين، و عالم الشهادة لكونها مشهودة بالحواس، و ضرورها و خيراتها معلومة لكل أحد لا يحتاج إلى البيان، و في هذه النشأة لا يخلو موجود عن حركةٍ و استحالةٍ، و وجود صورتها لأتفك عن وجود مادتها.

* قوله: «كقوله تعالى...» الآية الكريمة هى الآية المشروون من سورة يونس من القرآن الحكيم و صورتها هكذا: «ما كان الناس إلا أمة واحدة فاختلفوا» الآية.

** قوله: «أى مرتبة و مقام شات...» والصواب أى مرتبة و مقام شانت.

*** قوله: «حكمة عرشية» والصواب حكمة مشرقية، كما في نسخة مصححة عندنا. وقوله: «إنّ للنفس الانسانية ثلاثة، والصواب نشأت ثلاث إدراكية: النشأة الأولى هى للصور الحسية الطبيعية الخ.

و النشأة الثانية هي الأشباح و الصور الغائبة عن هذه الحواس و مظهرها الحواس الباطنة، و يقال لها: عالم الغيب و الآخرة لمقايستها إلى الأولى لأن الآخرة و الأولى من باب المضاف، و لهذا لا يعرف إحداها إلا مع الأخرى كالتضائين كما قال تعالى: «و لقد علمتم النشأة الأولى فلو لا تذكرن» و هي تنقسم إلى الجنة و هي دار السعداء، و الجحيم و هي دار الأشقياء، و مبادئ السعادات و الشقاوات فهما هي الملكات* و الأخلاق الفاضلة و الرذيلة.

و النشأة الثالثة هي العقلية و هي دار المقربين و دار العقل و المعقول و مظهرها القوة العاقلة من الإنسان إذا صارت عقلاً بالفعل، و هي لا يكون** إلا خيراً محضاً و نوراً صرفاً، فالنشأة الأولى دار القوة و الاستعداد و المزرعة لبذور*** الأرواح و نبات النيات و الاعتقادات، و الأخريان كل منهما دار التمام و الفعلية، و حصول الثمرات و حصاد المزروعات. فإذا تقرر هذا و لم تكن النفس ذات قوة استعدادية ساذجة من الصور والأوصاف و الملكات النفسانية إلا في أول كونها الدنياوى و مبدأ فطرتها الاصلية قبل أن تخرج قوتها الهيولانية النفسانية إلى فعلية الآراء و الملكات و الأخلاق، فلا يمكن لها بعد أن يخرج في شيء منها من القوة إلى الفعل أن يتكرر لها القوة الاستعدادية بحسب فطرة ثانية هي أيضاً في هذا العالم، و تكون

* قوله: «من الملكات...» و الصواب: هي الملكات.

** قوله: «هو هي لا يكون...» و الصواب و هي لا تكون إلا خيراً محضاً.

*** قوله: «لبذور...» و العبارة الصحيحة هكذا: لبذور الأرواح و نبات النيات و الاعتقادات، و الأخيرتان كل منهما الخ.

قال العارف الرومي:

ور حریر و قر درى خود رسته‌ای

هیچ خدمت نیست همرنگ عطا

دانه کشتی دانه کی ماند به بر

گر بخاری خسته‌ای خود کشته‌ای

لیک نبود فصل همرنگ جزا

نو گناهی کرده‌ای شکل دگر

آخر لأجل تعلق بمادة أخرى حيوانية لأنَّ عروض هذه الحالة* الهولانية لا يمكن إلا باغلاعهما عن جملة الأوصاف و الملكات الباطنة، و هذا مع استحالتها ينافي مذهبهم من انتقال النفوس بواسطة هيناتها الردية إلى أبدان حيوانات أخرى.

و أما المحجة الخاصة بإبطال النقل من جهة الصعود فهي أن الحيوان الصامت إن لم يكن له نفس مجردة بل كانت نفسه منطبعة فيستحيل عليه الانتقال من بدن إلى بدن لكونها جوهرًا ناعتيًا انطباعيًا، و البرهان قائم على استحالة الانتقال في المنطبغات أعراضاً كانت أو صوراً و إن كانت نفسه مجردة فمن أين يحصل لها الكمال و الترقى إلى رتبة الإنسان و ليست لها من الآلات و القوى إلا ما هي مبادئ الآثار و الأفعال الهولانية و العلائق الأرضية من الشهوة و الانتقام الذين هما كمال نفوس الدواب و الأنعام، و هما أصلان عظيمان للتجزم و الإخلاد إلى الأجساد، كيف و شيء منهما إذا غلب على الإنسان الذي هو أشرف أنواع العائدات** من الكائنات يوجب أن ينحط درجته إلى نوع نازل من الحيوان المناسب لذلك المخلوق، سواء كان في هذه النشأة الدنياوية لو كان النقل حقاً على ما زعمه الذاهيون إليه أو في النشأة الآخرة كما هو المحقق عند المكاشف و يراه أهل الحق من بطلان النقل، فإذا كان مقتضى الشهوة الغالبة أو الغضب الغالب شقاوة النفس و هبوط نشأتها و نزولها إلى مراتب الحيوانات الصامتة التي كمالها في كمال إحدى هاتين القوتين فيمتنع أن يكون وجود هاتين القوتين و أفعالهما منشأ لارتقاء النفوس من درجتها البهيمية و السبعية إلى درجة الإنسان الذي كمال نفسه في كسر هاتين القوتين.

و أما ما قيل: إنَّ في الحيوان كالفرس مثلاً شيئاً ثابتاً في تمام عمره، و لا شيء

* قوله: «لأن عروض الحالة...» و الصواب: لأنَّ عروض هذه الحالة.

** قوله: «الذي هو أشرف أنواع العامرات» و الصواب: الذي هو أشرف أنواع العائدات.

من أعضاء بدنه إلا و للتحليل فيه* سنيل لأجل الحرارة الغريزية و الغريبة الداخلية والخارجة من الهواء المحيط و لو سيراً يسيراً، و ليس لأحد أن يقول فرسية هذا الفرس و نفسه في الانتقاص** و التبذل. على أن لنفسه إدراكات كلية لأننا قد نرى أنه إذا ضرب واحد منها بخشبة ثم بعد حين جررت له خشبة يهرب، و لو لا إنه بقى في ذهنه معنى كل مطابق لضرب من ذلك النوع لم يهرب، و لما امتنع إعادة عين الضرب الماضى بل العائد مثله لآعينه فإدراكه ليس بالمعنى الجزئى***، ثم قد نرى هذه الحيوانات مع اشتراكها في الحيوانية مختلفة في قربها إلى العالم الإنسانى و بعدها حتى أن بعضها في غاية القرب من أفق الإنسان كالقرد المحاكى له في الأفعال، و الطوطى المحاكى له في الأقوال، ففي بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل العملى و في بعضها ضرب من القوة العلمية النظرية القريبة من العقل النظرى****، ثم إن عجائب أحوال بعض الحيوانات و ملكاتها كتكبر الأسد، و حقد الجمل، و هندسة النحل، و سماع الإبل المنسى له مشتبهاته يشهد بأن لها نفوساً غير منطبعة ينبغي أن يرتقى إلى الإنسانية، و بالجملة نراها بحسب غرائزها متوجهة نحو كمال مترقية إلى غاية، فإن كان ارتقاء***** إلى غاية فإلى الإنسانية ثم إلى الملكية، و إن لم يكن لها في توجهها الغريزى غاية فغير لائق بالجود الإلهى منع المستحق عن كماله.

* قوله: «و للتحلل فيه» والصواب: و للتحليل فيه.

** قوله: «في الانتقال» و الصواب في الانتقاص و التبذل، خبر لقوله: فرسية الفرس.

*** قوله: «فإدراكه ليس بالمعنى الجزئى» ضمير إدراكه راجع إلى العائد، ثم لا يخفى عليك أن مثل الشيء هو المشترك معه في النوع، فإما يدرك النوع لم يدرك المثلية.

**** قوله: «من العقل النظرى...» في العبارة سقط و تمامها هكذا: ففي بعضها ضرب من القوة العملية القريبة من العقل العملى، و في بعضها ضرب من القوة العلمية النظرية القريبة من العقل النظرى.

***** قوله: «فإن كان ارتقاء...» العبارة مغلوطة، و الصواب فإن كان إرتقاء الخ.

فالجواب أن لكل نوع من الحيوانات بل النباتات ملكاً هادياً له إلى خصائص أفعاله و كماله متصلاً به ضرباً من الاتصال، و هو الذى سماه الفرس ربّ الصنم، و نحن قد أوضحنا سبيل إثبات* الصور المفارقة للطبائع المادية، و أن لكل نوع من أنواع الأجسام الطبيعية جوهرأ مقوماً لوجوده، أصلاً لأفراد** ماهيته ذا عناية بها، و اختلافها فى الشرف والخسة لأجل اختلاف مبادئها المفارقة النورية فى شدة نوريتها و ضعفها و قربها و بعدها من نور الأنوار. و أمّا على طريقة المشائين ففرائب إدراكات بعض الحيوانات و تفتن حركاتها إنما تكون بمعاونة قوى طبيعية فلكية و الهامات سماوية، و يجوز أن تصدر عن قوة جرمية بمناسبة مزاجية حركات إدراكية كحال الإبل فى تلذذه بالسمعيات، و أقول: على تقدير أن يكون لها نفوس غير منطبعة فى مادة متوجهة نحو كمال*** فلا يلزم أن يكون كمالها كما لا عقلياً حتى يلزم دخولها فى باب الإنسانية، و ارتقاء نفوسها بحسب هوياتها الشخصية إلى عالم العقل. على أن كثيراً من الناس ليس لهم فى النشأة الآخرة درجة عقلية، و لهم مع ذلك لذات خيالية، و ابتهاجات حيوانية، و سعادات ظنية هى الغاية القصوى فى حقهم إذ لا شوق لهم إلى العقليات و لا نصيب لهم من الملكوت الأعلى، و ليس لكل ذى نفس أن يتوجه إلى غاية عقلية و كمال مطلق. و التوجه إلى كمال ما لا يوجب الدخول إلى باب الانسان، و لا يلزم منه منع عن الكمال إذ من المحال منع المستحق عما يستحقه بخصوصه و عن الكمال اللاتق بحاله كالكمال المطلق و الخيرات المحض إذ ربما لا يناسبه و لا يستعده لا بشخصه ولا بنوعه كالإنسان. ثم على تسليم أن لها استعداداً نحو الكمال العقلى فلا نسلم

* قوله: «سبيل الثبات...» العبارة مغلوطة، صوابها: سبيل إثبات الصور الخ.

** قوله: «أصلاً لأفراد...» أى جوهرأ مقوماً أصلاً لأفراد ماهيته الخ، فقوله أصلاً عطف على قوله مقوماً.

*** قوله: نحو كمال. والصواب نحو كمال ما.

أنَّ ذلك يستدعى اجتيازها إلى الدرجة الإنسانية و تخطيها إياها فإنَّ الطرق إلى الله و إلى دار ملكوته لا تنحصر في باب واحد، كما قال تعالى: «و لكل وجهة هو موليها، و بقوله تعالى: «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إنَّ ربي على صراط مستقيم» و هو صراط الإنسان المؤدى بسالكة إلى ربِّ محمد(ع) و جميع الأنبياء و إلهه(ع) و هو اسم الله الجامع** لكلِّ الأسماء الإلهية و مظاهرها دون سائر الصِّراط المنتهية إلى أرباب الأنواع و أسماها كالمنتقم و المذل و الجبار و المضلَّ و غيرها كما يعرفه أهل الحق العارفون بعلم الأسماء.

فصل (٣)

في دفع الشكوك الباقية لأصحاب النقل و حلها

إعلم أنَّ لأصحاب النقل متشبهات أخرى ينبغي إيرادها و ردها ليكون السالك على بصيرة و رسوخ في تحقيق الحق و إبطال الباطل لأنَّ مسألة النقل كثيرة الاشتباه دقيقة المسلك و لذلك اشتهر بين الناس أنَّ قدماء الفلاسفة*** مع عظم رتبهم في الحكمة قائلون بالتناسخ، و نسبة القول به إليهم افتراء محض عندنا مبناه الاشتباه بين حشر النفوس الإنسانية و تناسخها.

* قوله: «فلكل وجهة...» والصواب: «ولكل وجهة هو موليها» (الآية ١٤٩ من سورة البقرة). وقوله:

«ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها...»، قال بعضهم: «هو آخذ بناصيتها» يعني ربُّ النوع.

** قوله: «و هو اسم الله الجامع...» ضمير هو راجع إلى ربِّ محمد(ص).

*** قوله: «أنَّ قدماء الفلاسفة...» أقول: التناسخ عندهم هو حشر النفوس الإنسانية بصور ملكاتها،

و هؤلاء الأعظم تكلموا بالتكامل البرزخي، و ذلك التكامل لا بدُّ له من تعلُّق ما بالمدة، ولا يلزم أن يكون كل تعلُّق كتعلُّق النفس ببدنها، و حيث لم يصل من جاء بعدهم إلى مرادهم نسبوه إلى التناسخ الذي فهموه من كلامهم من سوء فهمهم، لا ما أرادوه. ثمَّ المحقِّقون كصاحب الكتاب لما رأوا أنَّ هؤلاء الأعظم كانوا قائلين بالتناسخ، قسموه إلى التناسخ الحقَّ و الباطل، و الحق ما قلناه فافهم.

فمنها أن احتياج* النفوس إلى الأبدان لأنها - أى النفوس - ناقصة بالقوة بحسب أول الفطرة و لاشك أن العصاة من الأمم الشقية الجاهلة التي كفرت بانعم الله صارت أنقص و أبخس مما كانت في أوائل فطرها فهي أشد احتياجاً و أقوى انجذاباً إلى المواد البدنية مما كانت. و هذه الشبهة بما أوردها بعض أهل الحكمة و لم يقدر على حلها، و الذي أفادنا الله و ألقى في ذهني: أن كل نفس و إن كانت في أول تكوينها بالقوة في جميع ماها من الكمالات و الصفات النفسانية الخيالية أو العقلية مع كونها بالفعل صورة و كمالاتاً لجسم طبيعي مادي و لذلك لم يبق بلامادة كما قالوه إلا أنها بعد وجودها الطبيعي و في مده كونها البدني تكتسب أخلاقاً و ملكات شريفة أو خسيسة، و آراءً و اعتقادات حقة أو باطلة فتصير بالفعل بعد كونها بالقوة في شيء من الحالات النفسانية، إما في السعادة الأخروية و ذلك إذا اقتضت ملكات فاضلة و اعتقادات حقة فصارت من جنس الملائكة والأخير و انحطت في سلوكهم، و أما في الشقاوة الأخروية و ذلك إذا اكتسبت ملكات رذيلة و اعتقادات باطلة فشبهت بالشياطين و الأشرار لأنها من أهل الشر و الفساد. و بالجملة النفوس التي كانت في أول تكوينها قابلة محضة في الصفات النفسانية كلها و متعلقة بالهيولى صارت بحسب اكتساب** الصفات المستقرة التي هي الملكات خارجة من القوة إلى الفعل، و تصوّرت بصورة نفسانية باطنية لها نحو آخر من الوجود في نشأة أخرى لأنها في هذه النشأة كاملة بالفعل لأنها صورة و كمال لجسم طبيعي، و لا يمكن أن يكون شيء واحد بحسب نشأة واحدة صورة و مادة أو فعلاً و قوة أو كمالاتاً و نقصاً معاً؛ فحاجة النفس الإنسانية إلى البدن إنما هي من جهة كونها قابلة محضة فيما لها من الصفات الباطنة، فإذا خرجت في شيء منها من القوة إلى الفعل و تصوّرت ذاتها بصورتها الباطنية لأجل رسوخ تلك الصفة

* قوله: «فمنها أن احتياج...» ضمير «منها» راجع إلى قوله: «متشبهات أخرى».

** قوله: «بحسب اكتساب...» والصواب، بحسب اكتساب الصفات.

زالت عنها القوة الاستعدادية التي كانت لها فتنفصل عن البدن و تنفرد بنحو آخر من الوجود الصوري من غير مادة و استعداد، و أما النفوس التي غلبت عليها ملكة العلوم الحقّة و الأخلاق الفاضلة فتصير محشورة إلى عالم القدس موطن الملائكة المقربين. و أما التي غلبت عليها الصفات الشيطانية من الجهل و القواية و الضلالة فمحشرت مع الشياطين، أو الشهوية و الغضبية فمحشرت مع البهائم و السباع و إليه الإشارة و له تعالى: «و جعل منهم القردة و الخنازير و عبد الطاغوت» و قد أشرنا إلى أن خروج النفس من القوة إلى الفعل لا ينافي الشقاوة الأخروية، فالنفوس المتمردة الكافرة و الشقية و إن صارت في حياتها الدنيوية أبخس مما كانت و أشقى لكنها مع ذلك زالت عنها القوة و الإمكان و بطل عنها الاستعداد و بلغت حد الكمال في الشقاوة.

و منها أن الفسقة* و الجهال ربما قلّت شواغلهم الحسية لنوم أو مرض كما للمرورين فيطلع نفوسهم أموراً غيبية و ذلك لاتصالها بعالم القدس، فلما جاز للأشقياء بمفارقة البدن أدنى مفارقة: الاتصال بالمبادئ و الاستعداد بها** حين اقترافها بالمعاصي و الشهوات فعند فساد البدن و انقطاعها بالكلية عن شواغله و عدم اشتغالها بشيء من أفعاله الطبيعية و الحسية كان ذلك الاتصال أولى، فأين يتحقق الشقاوة و النكال و العقوبات التي توعّد عليها في لسان الشرائع الحقّة و النبوءات؟ فلا محالة ينبغي أن لا ينقطع علاقة الأشقياء و العصاة عن الأجرام لحصول العقاب بسبب اقتراف الخطيئات؛ فلا بد أن تنتقل نفوس العصاة و المذنبين إلى شيء من الحيوانات المعذبة في الدنيا على حسب أخلاقهم و عاداتهم المناسبة لذلك الحيوان ليبنى معذبة جزاء لأعمالهم.

* قوله: «و منها أن الفسقة و...» ضمير «منها» راجع إلى قوله: متشبّهات أخرى.

** قوله: «بمفارقة البدن أدنى مفارقة: الاتصال بالمبادئ و الاستعداد بها» الاتصال فاعل جازء و الاستعداد طلب السعادة.

الجواب لا نسلّم أن نفوس الأشقياء تتصل عند قلة شواغلهم البدنية بالمبادئ العالية بل غاية ما يصل إليه نفوس المرورين و النائمين و ما يجرى مجراهم من الكهنة و المجانين بعض البرازخ المتوسطة بين هذا العالم و عالم القدس، ولا نسلّم أيضاً أنه إذا جاز اتصال نفوس الأشقياء في هذه النشأة بذلك العالم لقلة الشواغل و تعطّل الحواس يجب أن يحصل لها ذلك أيضاً في الآخرة لجواز أن يكون نفوسهم هناك أشد اشتغالا عنه بما غشيه من عظام الأهوال و الشدائد و الدواهي التي لم يبق لهم التفات إلى شيء غيرها، لأنهم المقيدون بالسلاسل و الأغلال المحجوبون عن مشاهدة عالم الأنوار، كما أشير إلى أحوالهم في الكتاب الإلهي: «و جعلنا من بين أيديهم* سدّاً و من خلفهم سدّاً فأغشيناهم فهم لا يبصرون، كلا بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون، كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون، و حيل بينهم و بين ما يشتهون».

و منها أنهم تشبّثوا** بكلام الأوائل من الحكماء كأفلاطون و من قبله من الأساطين و بإشارات الأنبياء المعصومين من الخطاء و الكذب، و بآيات الصّحيفة الإلهية كقول القائل الحق: «كلّما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب» و قوله تعالى: «ولقد خلقنا الانسان في أحسن تقويم ثم رددناه أسفل سافلين» و قوله تعالى: «رَبَّنَا أَمَتْنَا اثْنَتَيْنِ و أَحْيَيْتَنَا اثْنَتَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِنْ سَبِيلٍ» و قوله تعالى: «رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ عَدْنِ فَإِنَّا ظَالِمُونَ» و قوله تعالى: و قال اخسؤوا فيها و لا تكلمون».

و الجواب أن الذي ورد من الأقدمين في نقل النفوس الإنسانية إلى الأبدان

* قوله: «و جعلنا من بين أيديهم...» القرآن الكريم، يس، الآية ١٠؛ و قوله: «كلا بل ران على قلوبهم...» القرآن الحكيم، المطففين، الآية ١٦؛ و قوله: «وحيل بينهم و بين ما يشتهون» القرآن الحكيم، السبا، الآية ٥٢.

** قوله: «و منها أنهم تشبّثوا...» ضمير «منها» راجع إلى قوله: متشبّثات أخرى.

الحيوانية وجّهناه إلى غير ما وجهوه إليه، و حملناه على غير ما حملوه من إثبات التناسخ، و كذا ما ورد في الرموز القرآنية و الكلمات النبوية لها محامل صحيحة غير ما فهمه أصحاب هذا المذهب، فإن أكثر مواعيد النواميس الإلهية أنما يتحقق في دار أخرى غير هذه الدار، و ليست الدار الآخرة منحصرة في عالم العقل المجرد عن المقادير و الأشكال و الصّور بل عالم الآخرة عالمان عالم عقل نورى و عالم حسى منقسم إلى دار النعيم و دار الجحيم، أحدهما نورانى* و الآخر ظلمانى فالأول للمقربين، و الثانى للسعداء الصالحين و أصحاب اليقين؛ و الثالث للأشقياء المردودين إلى أسفل سافلين، و أصحاب الشمال. و المغالطة في حمل كلام الأنبياء و الحكماء على التناسخ أنما نشأت من الخلط بين معنى الحشر و النسخ، و من الغفلة و الجهل بتحقيق عالم آخر** متوسط بين عالم الطبيعة و عالم العقل فيه يحشر الناس على هيئاتهم المناسبة لأخلاقهم على التفصيل المقرر بينهم المشهور منهم، حيث قرّروا أن لكل خلق من الأخلاق المذمومة و الهيئات الرديّة المتمكنة في النفس أبدان نوع يختص بذلك الخلق كخلق التكبر و التهور المناسب لأبدان الأسود؛ و الخبث و الروغان لأبدان الثعالب و أمثالها، و المحاكاة و السخرية لأبدان القردة و أشباهها، و العجب للطواويس، و الحرص للخنازير إلى غير ذلك، و كما أن لكل خلق ردى أنواعاً مخصوصة من الحيوانات مناسبة لأنواع ذلك الخلق فكذلك بإزاء كل مرتبة قوية أو ضعيفة منه بدن نوع خاص من تلك الحيوانات التى اشتركت في ذلك الخلق كعظيم الجنة لشديد الشهوة، و صغير الجنة لضعفها، و ربما كان لشخص واحد من الإنسان أنواع كثيرة من الأخلاق الرديّة على مراتب متفاوتة؛ فبحسب شدة كل خلق مذموم في نفسه وضعف ذلك و ما ينضمّ إليه من باقى الأخلاق المذمومة القوية و الضعيفة و اختلاف تراكيبها الكثيرة التى لا يقدر

* قوله: «أحدهما نورانى»، أى دار النعيم؛ وقوله: «والآخر ظلمانى» أى دار الجحيم.

** قوله: «والجهل بتحقيق عالم آخر» و الصواب: والجهل بتحقيق عالم آخر.

على حصرها أحد إلا الله تعالى يختلف تعلق نفسه المذمومة القوية و الضعيفة ببعض الأنواع من أشباح الحيوانات المذمومة دون غيرها، وكذا يختلف تعلق بعضها ببعض أفراد نوع واحد دون الباقي، ثم إذا زال ذلك المخلق رأساً أو زالت مرتبة شديدة منه انتقلت نفسه بحسب خلق آخر يليه في الرتبة نوعاً أو مرتبة إلى بدن نوع آخر من الحيوانات المناسبة له إلى أن يزول عن نفسه الهيئات الردية كلها إن كانت قابلة للزوال، وإن لم تكن بقى فيها و في الأبدان المناسبة منتقلة من بعضها إلى بعض أحقاباً كثيرة إلى ما شاء الله، وهذه كلها إنما يستصح و يستقيم عندنا في غير النشأة الدنياوية بل في عالم الآخرة فقوله تعالى: «كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب» إشارة إلى تبديل أبدانهم المثالية على الوجه المذكور لا كما زعمته التناسخية من انتقال النفوس في عالم الاستعدادات من مادة بدنية إلى أخرى لاستحالتها كما بيناه و قرّرناه.

و ليس لقائل أن يقول: ما قررت في إبطال النقل بعينه جار في تعلق النفوس إلى الأبدان في النشأة الآخرة؛ فإن البدن الأخرى إذا استعد لتعلق نفس به فلا بد أن يفيض عليه من الواهب نفس جديدة مدبرة إياه؛ فإذا تعلقت هذه النفس المنتقلة عن الدنيا به لزم تعلق نفسين ببدن واحد و هذا ممتنع فما هو جوابك فهو بعينه جوابنا.

لأننا نقول: الأبدان الأخرى ليست وجودها وجود استعدادي، و لا تكونها بسبب استعدادات المواد و حركاتها و تهيوّاتها و استكمالاتها المتدرّجة المحاصلة لها عن أسباب* غريبة ولو احق مفارقة بل تلك الأبدان لوازم تلك النفوس كلزوم الظل لذى الظل حيث إنها فائضة بمجرد إبداع الحق الأول لها بحسب الجهات الفاعلية من غير مشاركة القوايل و جهاتها الاستعدادية فكل جوهر نفساني مفارق

* قوله: «المحاصلة عن أسباب» و الصواب: المحاصلة لها عن أسباب.

يلزمه شبح* مثالى ينشأ منه بحسب ملكاته و أخلاقه و هيئاته النفسانية بلا مدخلية الاستعدادات و حركات المواد كما فى هذا العالم شيئاً فشيئاً، و ليس وجود البدن الأخرى مقدماً على وجود نفسه بل هما معاً فى الوجود من غير تغلل الجعل بينهما كعمية اللازم و الملزوم و الظل و الشخص، فكما أن الشخص و ظله لا يتقدم أحدهما على الآخر، و لم يحصل لأحدهما استعداد من الآخر لوجوده بل على سبيل التبعية و اللزوم فهكذا قياس الأبدان الأخرى مع نفوسها المتصلة بها.

فإن قلت: النصوص القرآنية دالة على أن البدن الاخرى لكل إنسان هو بعينه هذا البدن الدنياوى له.

قلنا: نعم ولكن من حيث الصورة لامن حيث المادة، و تمام كل شيء بصورته لا ب مادته، ألا ترى إن البدن الشخصى للإنسان فى هذا العالم باق من أول عمره إلى آخره بشخصه لكن لامن حيث مادته لأنها أهدأ فى التحول و الانتقال و التبديل و الزوال بل من حيث صورته النفسانية التى بها تحفظ هويته و وجوده و تشخصه، و كذا الكلام فى كل عضو من أعضائه مع تبدل المقادير و الأشكال و الهيئات العارضة و الكيفيات اللاحقة؛ فالعبرة فى حشر بدن الإنسان بقاؤه بعينه من حيث صورته و ذاته مع مادة مبهمة لامن حيث مادته المهيئة لتبدلها فى كل حين، فكما أن جهة الوحدة و التشخص فى بدن شخص واحد من حد الصبا إلى حد الشيخوخة مع تبدل كثير من الصفات بل كثير من الأعضاء و الآلات هى النفس، و مرتبة مبهمة من المادة غاية الإجهام، و لهذا لا يقال: لمن جنى فى الشباب و عوقب فى المشيب إنه عوقب غير الجانى**، فكذلك جهة الوحدة فى البدن الدنياوى و البدن الأخرى هى النفس و ضرب من المادة المبهمة، فذلك تناوب النفس و تعاقب بالذات و الآلام لأجل ما صدر عنها من الأعمال و الأفعال

* قوله: «يلزم شبح» و الصواب يلزمه شبح.

** قوله: «إنه غير الجانى» والصواب إنه عوقب غير الجانى.

البدينية بهذه الجوارح والأعضاء مع تبديلها في الآخرة إلى نوع آخر. والذى يؤيد ما ذكرناه من تبدل الأبدان ما ورد في صفة أهل الجنة أنهم جرد مرد أبناء ثلاثين سنة، وإن أول زمرة يدخلون الجنة على صورة القمر ليلة البدر، ثم الذين يلونهم كأشد كوكب درى في السماء إضاءة. وفي صفة أهل النار إن ضرس الكافر يوم القيامة مثل أحد*، وفخذه مثل البيضاء، ومقعدة من النار مسيرة ثلاث مثل البريدة الربعة. وفي رواية إن غلظ جلد الكافر اثنان وأربعون ذراعاً، وإن مجلسه في جهنم ما بين مكة والمدينة. وفي رواية أخرى إن الكافر يسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطأ الناس إلى غير ذلك من أوصاف الفريقين في الآخرة.

ومنها أن العالم الذى** فيه الآفات والعاهات والعقوبات والشور والآلام هو هذا العالم العنصرى لما فيه من التضاد والتفاسد والتزاحم والأمور الاتفاقية والقسرية دون غيره من العوالم لأنه أكثرها وأظلمها فينبغى أن يكون هذا العالم جهنم الأشتياء والكفار والأشرار، وجحيمهم هي نار الطبيعة التى قيل لها هل امتلأت فتقول هل من مزيد، ودرجاتها هي أبدان الحيوانات التى كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها لتراكم جهالاتهم ورداء أخلاقهم، بخلاف السعداء الذين قال الله فيهم: «لا يذوقون فيها الموت إلا الموتة الأولى وقاهم عذاب الجحيم» وذلك لاستحالة انتقال نفوسهم إلى الحيوانات المعذبة التى هي أبواب الجحيم، «و لكل باب منهم جزء مقسوم» وذلك لقلبية الأخلاق المرضية والهيئات المحمودة لها، وإذا لم تنتقل نفوسهم إلى الأبدان العنصرية الكائنة الفاسدة

* قوله: «مثل أحد» أى مثل جبل أحد. وقوله: «وفخذه مثل البيضاء» البيضاء اسم جبل بالشام، وقيل في بلاد العرب. ومقعدة أى محلّ قعوده من النار مسيرة، أى مقدار سير مثل البريدة.

** قوله: «ومنها أن العالم الذى...» ضمير «منها» راجع أيضاً إلى قوله «متشبهات أخرى» في صدر هذا الفصل، أى ومن تلك المتشبهات أن العالم الذى فيه الآفات الخ.

فلا يذوقون* إلا الموتة الأولى التي هي مفارقتهم عن الأبدان الإنسانية. والجواب أن اختصاص التعذيب التام والعقاب الشديد في نشأة لا يستلزم كونها أحسن النشآت؛ فإنَّ النشأة التي يقع فيها العذاب الأليم للأشقياء والثواب العظيم للسعداء نشأة إدراكية هي أصفى وألطف من هذه النشأة الكثيفة، وهي الدار الآخرة التي هي دار الحيوان، وذلك لأنَّ الملدَّ والمؤذى في الحقيقة ليسا من الأمور الخارجة عن الصَّور الإدراكية الحاضرة عند النفس الواصلة إليها؛ فكلَّ مؤلم أو ملذَّ لنا ليس من المحسوسات الخارجة، ولا يمكن إدراكه بهذا الحسِّ الظاهري الدنيوي بل بالحواس الباطنة الأخروية، وتلك الحواس هي التي بها يسمع و يبصر و يذوق و يشم و يلمس مالا وجود له.

و تقول أيضاً: إنَّ سكر الطبيعة و خدر النفس** في هذه الدار لأجل اشتغالها بأعمال البدن يمنعها أن تدرك آفات النفس و آلامها الحاصلة لها، المكتسبة من نتائج أعمالها و لوازم أخلاقها و ملكاتها الردية إدراكاً حقاً غير مشوب بما تورده الحواس عليها، و تشتغل به و تلهو و تنسى؛ فإذا ارتفع الحجاب عن الإنسان بالموت و انكشف الغطاء وقع بصره*** يومئذ إلى تبعات أفعاله و لحقات أعماله؛ فيقع لها حينئذ إن كان سيء الأخلاق قبيح الأعمال ردِّي الاعتقاد: الألم الشديد و الداهية العظيمة كما في قوله تعالى: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد». فجميع الآخرة و إن كانت ألطف من نعيم هذه الدنيا إلا أنَّ عذاب الأشقياء و آلامها على الوجه اللاتقئ أتما يتحقق فيها لافي هذه الدار، لأنَّ لطافتها توجب

* قوله: «فلا يذوقون...» العبارة الكاملة هكذا: فلا يذوقون في الدنيا إلا الموتة الأولى التي هي الخ.

** قوله: «و خدر النفس...» خدر بالحاء المعجمة و الدال المهملة المفتوحين، و في منتهى الأرب:

خدر بالتحريك سقى بينائى چشم يا گرافى چشم از چیزی كه بدان افتد، و كاهلى و خواب

گرفتگی دست و پا و سقى اندام، والفعل من سمع.

*** قوله: «وقع اليوم بصره» كلمة اليوم زائدة.

ذلك لكون الإدراك الذى هو ملاك العذاب و مبنى التألم فيها أصدق و أصفى، و قوله تعالى: «وإنَّ جهنمَ لمحيطَةٌ بالكافرين» يشير إلى أنَّ باعث الألم و العذاب موجود بالفعل هاهنا للكفار، و هم لا يدركونه لسكر طبيعتهم و تحذّر أذواقهم، و غمى بصيرتهم من إدراكه، و من تأمل في الأحوال العظيمة التى قد يراها الإنسان في نومه أو يتوهّمها من غير سبب خارجي ولا جهة محسوسة، مع أنّه لم يقصر إيلاهما عن إيلام الخارجيات بل ربّما زاد عليها بما لا يقاس ليعلم يقيناً أنَّ عذاب الآخرة أشد و أبقي من عذاب الدنيا، لأنّه أشد استقراراً و أوصل إلى النفس و أغرز فيها من هذه الحسيّات.

و منها أنَّ التعذيب* بالجهل المركب و غيره من الأحوال التى وعدّها الشارع إن كان يلحق الجوهر الروحاني مجرداً عن علائق الأجسام فكيف يحصل من مثله هذا التصرّو المحدود - و ليست مع قوّة التخيل - و الجهل المركب لا بدّ فيه من تصورات و تصديقات خلاف ما ينبغى منشأها المتخيلة، و معلوم أنَّ الفائض من المبادئ المالم يكن سوء استعداد جرمي لا يكون إلا ما طابق الواقع من الاعتقاديّات و غيرها؛ فإنّ جهات الشر و الآفة و الكذب و الجهل الذى هو ضرب من الصورة العلمية و غيرها راجع إلى هيئات مادية؛ فموضوع التعذب بالآلام و الشدائد الأخرورية إن كان هو الجوهر المارق لعلاقة الأجرام فلا تعذيب بالجهل المركب و غيره لعدم التخيل، غاية ما في الباب أن يبقى فيه أخلاق و ملكات، فإذا لم يبق مدد إدراكي** زالت بالكلية، و لا شوق إلى ما تصوّر له بوجه ولا تخصّص ولا قوة شوقية، فلا تألم بالشوق أيضاً إلى مشتبهاتها و لذاتها الدنياوية، و قدّار تفتت المشوّشات الحسية عنه فكان حاله حيثنذ كحال من سكنت قواه فتال القبطة

* قوله: «و منها أنَّ التعذيب...» ضمير «منها» راجع أيضاً إلى قوله: «مشتبهات أخرى» في صدر

هذا الفصل؛ أى من تلك المشتبهات أن التعذيب الخ.

** قوله: «فإذا لم يبق مدد إدراكي...» أى مدد إدراكي بسبب المتخيّلة زالت بالكلية.

العظمى من الرحمة الإلهية في عالم القدس و الرحمة، و إن كان موضوع التخيل هو الدماغ الإنساني فهو يفسد حالة الموت و يفسد مع فساده التصور و الحفظ و الذكر و الفكر، و إن كان جسماً آخر فلكياً كما ظنه بعضهم فمعلوم أن علاقته الجوهر الروحاني إنما هي لنسبة بين المادة البدنية و بين الجوهر الروحاني، فآية نسبة حدثت بينهما بالموت حتى أوجب اختصاصه به وانجذابه من بين سائر الجواهر المفارقة لأبدانها إليه دون غيره من الأجرام بل إلى حيّزه دون بقية الأحياء من نوع ذلك الجسم*.

ثم إن الجسم الذى هو موضوع تخيلات النفس يجب أن يتصرف فيه النفس و تحركه بحركات جرمية تابعة للحركات النفسانية و الانتقالات الفكرية كما يعرض لجوهر الدماغ من الانفعالات و التغيرات، و إلا فلولا يفعل و لم يتغير الجسم الذى تصرف فيه النفس بانفعالاتها و تغيراتها لم يكن لها تصرف فيه بوجه من الوجوه؛ فلا اختصاص له بهادون سائر الأجسام، و ظاهر أن الجسم الفلكى يأبى عن تصرف متصرف فيه غير نفسه المحركة إياه حركة متشابهة متصلة على نعت الاستمرار على نهج واحد، و إن كان موضوع ذلك التخيل جرمياً مركباً دخانياً تحت كرة الأثير، و تحت فلك القمر المائل كما زعمه قوم آخر فهو أيضاً غير صحيح لعدم اعتدال فيه يصلح لقبول النفس المدبرة له؛ فإنه إن قرب من النار أو من الفلك فى حيّز النار** فيحيله النار بسرعة إلى جوهرها أو تحيله سرعة حركة الفلك إلى جوهر النار و إن بعد منها، و يكون فى حيّز الهواء فإما أن يتخلخل

* قوله: «من نوع ذلك الجسم» أى الجسم الفلكى.

** قوله: «أو من الفلك فى النار» العبارة محرفة، و الصواب فى حيّز النار. فتحيله النار بسرعة إلى جوهرها إن كان قريباً من النار؛ أو تحيله سرعة حركة الفلك إلى جوهر النار إن كان فى حيّز النار؛ و إن بعد منها و يكون فى حيّز الهواء فإما أن يتخلخل فيصعد بهراً، أو يتكاثف فينزل بهراً.

فيصعد بحر أو يتكاثف فينزل بهرد، وليس فيه جرم محيط يغلب عليه* من اليبس والصلابة ما يحفظه من التبدد ويحرسه عن ممازجة غيره به كما للجوهر الدماغي فينالستعين فيه بحمل التخيل متشكلا به، ولا بد فيه من جوهر يابس لتنحفظ فيه الصور، وجوهر رطب لتقبل.

ثم لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان الإنسانية غير متناهية لزم مما ذكروا اجتماع** المفارقات كلها على جسم من أجسام العالم فيلزم إما نهاية تلك الجواهر أو عدم نهاية ذلك وكلاهما محال.

والجواب أن التجرد الواقع في كلام المشكك إن إرادته التجرد عن الأجسام الحسية والأشباح البرزخية جميعاً فليس الحال كذلك في نفوس الناقصين*** و المتوسطين لأنها وإن تجردت عن الحسية لم تتجرد عن المثالية، وإن أرادته التجرد عن الحسية دون المثالية فهو صحيح ولا فساد فيه كما سيجىء بيانه في باب المعاد. وأما قوله فكيف يحصل عن مثله هذا التصور المحدود - وليست معه قوة التخيل - فهو ممنوع؟ لأن الجواهر المفارقة عن القوى الطبيعية دون المثالية و عن المحواس الظاهرة دون الباطنة له إدراكات جزئية تخيلية، وله قوة متخيلة منبعثة عن ذاته لما أشرنا سابقاً أن للنفس في ذاتها سمعاً وبصراً وقوة باطنية**** و تحريكية لكن قوة تحريكها وقوة إدراكها ترجع إلى أمر واحد، وكذا ترجع

* قوله: «يغلب عليه» ضمير عليه راجع إلى جرم محيط. وقوله: «يحفظه من التبدد» التبرّد تصحيف، والصواب: من التبدد. والتبدد التفرق، أى يحفظه من التفرق.

** قوله: «لزم مما ذكروا من اجتماع...» كلمة من زائدة. وقوله: «على جسم من أجسام العالم» أى الجسم الفلكى.

*** قوله: «في النفوس الناقصين» والصواب في نفوس الناقصين كما في نسخة مصححة عندنا.

**** قوله: «و قوة باطنية» في نسخة مصححة: وقوة باطنية إدراكية وتحريكية، لكن قوة تحريكها وقوة إدراكها ترجع إلى أمر واحد الخ.

بعض إدراكاتها إلى بعض في الوجود الجمعي، فترجع قدرتها إلى إدراكها، ويرجع تخيلها إلى بصرها الباطني، بل هذه القوى الظاهرة كلها ظلال لما في جوهر النفس من الجهات والحشيات الموجودة في ذاتها بوجود واحد جمعي، وقد تفرقت وتكثرت وامتدت ظلها في مادة البدن، وتشكلت بأشكال الأعضاء والأدوات، فلها في ذاتها عين باصرة واذن سامعة وذوق وشم ولمس وقوة فعلية من شأنها تصوير الحقائق على الوجه المحضوري المشاهد لها على طبق ما يتصوره الآن في هذا العالم، فإن المعرفة والتصور هاهنا بذر المشاهد في العقبي؛ والتفاوت بين التصور هاهنا والمشاهدة هناك يرجع إلى القوة والضعف - فكل ما يتمنى المرء يدركه - فإن كان تأملات الرجل وتصوراته في هذا العالم من باب الخيرات والحسنات والنيات الصالحة صارت مادة لجنات ورضوان*؛ وروح وريحان؛ وملائكة يسرّ بمنادمتها في الدنيا؛ ويرتاح برويتها ومعاشرتها في أخراه. وإن كانت من الشرور والقبائح والنيات الفاسدة والأمانى الكاذبة والمؤذيات الباطنة صارت مادة لحيات وعقارب ونيران في قبره، ومالك غضبان وشياطين يتضرر بمنادمتها في أولاه؛ ويتأذى برويتها ومصاحبته في أخراه.

وأما قوله: لما كانت النفوس المفارقة عن الأبدان غير متناهية يلزم اجتماع المفارقات كلها الخ.

فهو مدفوع أما أولاً** فلأن الكلام ليس في جميع المفارقات من النفوس بل إنما هو في نفوس الأشقياء ولا يلزم ما ذكره؟ فإن النفوس بعضها مما لا يتعلق بالأجرام، وما يتعلق منها بالأشباح المثالية وإن فرض كونها غير متناهية لم يلزم

* قوله: «صارت مادة لجنات ورضوان...» أي صارت منشأ لها، كما نطقت بها آيات قرآنية وروايات في بيانها، وقد نظم طائفة منها العارف الرومي في المتنوى، وقد أو ماناً إليها قبيل ذلك ونقلنا أبياتاً منها.

** قوله: «فهو مدفوع أما أولاً...» لا ينفى عليك أنه يمكن إثبات عدم تناهي نفوس الأشقياء.

منه فساد لعدم التزاحم في الأشباع المثالية على محل واحد مادى؛ فيجوز عدم تناهيها، و على هذا لا يلزم نهاية تلك الجواهر، و لا عدم نهاية الأجسام، و أما باقى مقدّماته فبعضها بما يحكم بصحتها و نعين عليها موافقتها لما نحن فيه، و بعضها ممّا لا يضرنا صحتها و لا فسادها فلا نتعرض لها نفيّاً و إثباتاً و لا قدحاً و تصويباً.

ثمّ إنى لا تعجب من بعض الموصوفين بفقّه المعارف الإلهية و الاستشراف للأنوار الملكوتية كصاحب التلويحات مع شدة توغله في الرياضيات الحكمية، و فهم الأسرار و اعتناؤه بوجود عالم آخر بين العالمين، كيف صوّب في التلويحات قول بعض العلماء من كون جرم سماوى موضوعاً لتخيلات طوائف من السعداء و الأشقياء؟ لأنهم لم يتصوّر لهم العالم العقلى، و لم ينقطع علاقتهم عن الأجرام، و هم بعد في عقولهم بالقوة الّتى لم تخرج نفوسهم منها إلى الفعل و احتاجت إلى علاقة البدن.

فقال: إنه كلام حسن** إلا أنه خالف ذلك القول في تعلّق نفوس الأشقياء بتلك الأجرام الشريفة ذوات النفوس النورانية، و قال: و القوة تحوّلهم إلى التخليل الجرمى، و ليس يمتنع أن يكون تحت فلك القمر و فوق كرة النار جرم كرى غير منخرق*** هو نوع بنفسه، و يكون برزخاً بين العالم الأثيرى و العنصرى موضوعاً

* قوله: «بوجود عالم آخر بين العالمين» وهو عالم البرزخ؛ كيف صوّب في التلويحات الخ، و لم يجعل الجرم البرزخى موضوعاً لها؟.

** قوله: «فقال إنه كلام حسن...» ضمير الفعل أعنى قال راجع إلى قوله: بعض الموصوفين بفقّه المعارف الإلهية... و كذلك ضمير أنه في قوله: إلا أنه خالف ذلك، و كذلك ضمير فعل قال بعد سطر؛ و قال و القوة الخ.

*** قوله: «جرم كرى غير منخرق...» لأنه لو كان ينخرق كالدارة و الهالة و قوس قزح و الضباب و نحوها من كائنات الجو لا يصلح لتعلّق الرّوح به لعدم قراره من التبدّد.

لتخيلاتهم؛ فيتخيلون به من أعمالهم السيئة مثلاً من نيران و عقارب تلذع، و حيات تلسع، و زقوم يشرب، و غير ذلك.

و قال: و بهذا يندفع* ما بقى من شبه أهل التناسخ و لست أشك لما اشتغلت به من الرياضات إن الجهال و الفجرة لو تجردوا عن قوة جرمية مذكرة لأحوالهم مستتبعة للمكاتهم و جهالاتهم مخصصة لتصوراتهم نجوا إلى الروح الأكبر** انتهى.

و أنت قد درست أن كون جسم من الأجسام فلكياً أو غير فلكى موضوعاً لتخيل نفس لا تستتم إلا بأن يكون له معها علاقة عليّة و معلولية بالذات، أو بتوسط ما له معها*** تلك العلاقة بالذات بأن تكون النفس صورة كمالية له بذاتها أو بحسب بعض قواها الذاتية أو العرضية، و بالجملة لا بد أن يكون ذلك الجسم فى تصرف النفس بوجه من الوجوه، و أقل ذلك كما يكون لها بالنسبة إلى آلة وضعية كالمرائى أو الأشياء الصقيلة التى قد تكون مظاهر بعض إدراكاتها بحسب علاقة وضعية لتلك الآلة إلى المادة البدنية التى هى موضوعة لأفاعيل النفس، و مادة لقواها، و مطرح لأنوارها المنبعثة عن ذاتها النيرة إليه، و ليس الجرم الفلكى أو ما يجرى مجراه كما يؤثر فيه شيء**** مبادئ عن نفسه الفائضة عليه من مبدئه، و قد أشرنا سابقاً إلى أن الأجرام العلوية ليست متأثرة عن غير مبادئها العقلية، لا منطبعة ولا قابلة لتأثيرات غريبة من العلل القسرية و الأسباب

* قوله: «و قال و بهذا يندفع...» ضمير فعل قال راجع أيضاً إلى قوله: «بعض الموصوفين بفقہ المعارف الإلهية». أى قال و بهذا يندفع ما بقى من شبه أهل التناسخ من لزوم انتقالها إلى أبدان الحيوانات.

** قوله: «إلى الروح الأكبر» الروح مفتوح الراء.

*** قوله: «أو بتوسط ما له معها...» ضمير له راجع إلى ما، و ضمير معها إشارة إلى النفس أى مع النفس و ما أى من قواها.

**** قوله: «كما يؤثر فيه شيء...» خبر لقوله: ليس الجرم الفلكى، و ضمير عن نفسه و كذلك ضمير الفائضة عليه راجعان إليه أى إلى الجرم الفلكى.

الاتفاقية، وكذا ما يجرى مجراها* من كونه جرماً علوياً غير متخرق، ولما لم يكن لتلك النفوس المفارقة أهدان عند هؤلاء الداهيين إلى كون جرم سماوى موضوعاً لتخيلاتهم حتى يكون لأبدانهم علاقة وضعية إلى تلك الأجرام العالية لتصير تلك الأجرام كالمرآة لتلك النفوس تشاهد ما فيها من الصور بتوسط العلاقتين، إحداها طبيعية، والأخرى وضعية متوقفة على الطبيعة؛ فمتى ارتفعت العلاقة الطبيعية للنفس بالنسبة إلى بدنها بالموت مثلاً ارتفعت العلاقة الوضعية لها بالنسبة إلى جرم من الأجرام إذ الثانية مستغرعة على الأولى؛ فإذا بطل الأصل بطل الفرع فظهر بطلان ما ذهبوا إليه.

وأيضاً على تقدير أن يكون الجرم الفلكي والمرآة موضوعاً لتخيلاتهم كان التخيل لهم من الصور** هي الموجودة فيه المتمثلة عند نفسه، وليست الصور المتمثلة في الأفلاك إلا ما هي من تخيلات الأفلاك لا ما هي من تخيلات تلك النفوس، ومحال أن يكون جرم علوى نسبته إلى نفسه نسبة جوهر الدماغ إلينا ثم يتصور بنقوش*** وصور خيالية غير التي أنشأتها نفسه الشريفة العلوية، وإذا كان الأمر كما ذكرناه فيمتنع أن يكون في الأجرام العالية هيئات مؤلمة**** وأوهام مظلمة موحشة معذبة حتى يتعذب بها الأشقياء، وما يتعذب به تلك النفوس على ما اعترفوا ليس إلا هيئاتها الرديئة، وتخيلات الكاذبة، وعقائدهم الباطلة، وآرائهم الخبيثة، دون الصور المطابقة لما في الواقع لأن الكائن في القابل الذي في غاية الخلو والصفاء كالأجرام العالية من الفاعل الذي في غاية الشرف والقدس كالمبادئ العقلية لا يكون إلا صوراً حقة ومثلاً عينية مطابقة للأمور الواقعة

* قوله: «وكذا ما يجرى مجراها...» قيل: وهو الجرم المتوسط بين فلك القمر وكرة النار.

** قوله: «كان التخيل لهم في الصور» والصواب من الصور.

*** قوله: «يتصور بنقوش» ضمير الفعل راجع إلى جرم علوى.

**** قوله: «مؤلمة شريفة» كلمة شريفة زائدة.

في نفس الأمر، فلا يستتم ما قالوه، ولا يستقيم ما تصوّروه من كون تلك الصور مما يتعذب به الأشقياء، وكما أن هذا الرأي في الجرم الفلكي غير صحيح فكذلك في الجرم الإبداعي المنحصر نوعه في شخصه* غير صحيح، لأن هذا الجرم أيضاً طبيعة خامسة فلكية على ما صورّه وإن كان حيّزه تحت كرة القمر للزوم كونه عديم الحركة الغير المستديرة دائماً و سائر ما يلزمه من صفات الأفلاك، ولعل عدد نفوس الأشقياء غير متناه، فكيف يكون جرم موضوعاً لتخيلاتهم أى لتصرفات نفوسهم فيه، و لصورها الإدراكية الغير المتناهية المنقوشة فيه كما هو رأى هؤلاء القوم، ولا أقلّ من أن يكون ذاقوه غير متناهية إذ لا بدّ أن يكون بإزاء كل ارتسام بصورة في جسم قوة استعدادية أو انفكّال في ذلك الجسم، و هو معلوم الفساد. بل الحقّ ما حققناه من أن الصور الملذّة للسعداء أو المؤلّة للأشقياء في النشأة الثانية كما وعدّها صاحب الشريعة الإلهية وأوعد عليها و هى واقعة في نشأة أخرى و في صقع آخر غير حالة في جرم من الأجرام، ولا قائمة في قوة جرمية بل قائمة بذواتها أمّا مظاهرها نفوس هاتين الطائفتين بضرب من الفعل و التأثير، كما أن الصور و الأشباح التي في المرأة** ليست قائمة بها بل مظهرها تلك المرأة بضرب من القبول، ولا منافاة بين صدور الفعل عن قوة بجهّة؛ و انفعالها إلذاذاً و إيلاماً بجهّة أخرى، كما أن الصّحة و المرض البدنيين ينشآن من نفسه في بدنه في هذه الدار، ثمّ تنفعل النفس عنهما و تكون من أحدهما في لذة و راحة و من الآخر في ألم و مشقّة، و ذلك لكون النفس ذات جهتين جهة عقلية فعلية و جهة طبيعية انفعالية؛ فهكذا يكون حالها بحسب فعل الطاعات و المعاصي المؤذية للصور الحسنة و القبيحة في الدار الآخرة عند تجسم الأعمال فيتنعم بإحداها و يتعذب بالأخرى، و تانك الجهتان المصحّحتان

* قوله: «المنحصر نوعه في شخصه» المتوسط بين فلك القمر و كرة النار.

** قوله: «والأشباح فهى في المرأة» و الصواب: والأشباح التي في المرأة.

لكون النفس فاعلة لشيء و منفعة عنه هما موجودتان في النفس قبل أن تصير عقلاً محضاً، و حينئذ يكون فعالاً و دراكاً بجهة واحدة كما أُشير عليه سابقاً من أن فيه وعنه في العقل البسيط و هو العقل الفعال شيء واحد؛ فقد ثبت أن جميع ما يلحق النفس في الآخرة هو ما ينشأ منها، و النفوس الغير الكاملة علماء و عملاً أو علماء فقط أى نفوس السعداء المتوسطين أو الناقصين* في العلم و العمل أو الناقصين في العلم و الأشقياء الناقصين فيهما** و إن تجردوا عن المواد و الأجرام الدنيا الطبيعية لكنها متعلقة بعد بالأشباح الأخرية التي هي في باب الإلذاذ و الإيلام أشد و أدوم من هذه الأجرام المستحيلة كما في قوله تعالى: «و لعذاب الآخرة أشد و أبقي» بل هذه النار و إيلامها من جملة آثار النار الآخرة و عذابها أو عينها لكنها تنزلت و تكدرت و ضعفت قوتها و تأثيرها كما روى عنه (ص) إن ناركم هذه من نار جهنم غسلت بسبعين ماءً ثم نزلت، و قس النور على النار حتى تعلم أن نعيم الدنيا بالنسبة إلى نعيم الآخرة شيء حقير.

تأييد و تذكرة

و مما يؤيد ما ذكرناه من بطلان تعلّق النفوس بعد الموت بجرم فلكى أو عنصري، و ينور ما قرّرناه من أن الصور الأخرية التي بها نعيم السعداء و جحيم الأشقياء ليست هي التي انطبعت في جرم فلكى أو غير فلكى، بل هي صورة معلقة موجودة للنفس من النفس في صقع آخر مرتبة بأعمال و أفعال حدث عنها في دار الدنيا، و أثمرت في ذاتها أخلاقاً و ملكات مستتبعة لتلك الصور المعلقة هو

* قوله: «المتوسطين أو الناقصين» أو الناقصين زائدة.

** قوله: «الناقصين فيهما» أى في العلم و العمل. و قوله: «و الأجرام الدنيا الطبيعية» و الصواب و الأجرام الدنياوية الطبيعية.

ما قاله قدوة المكاشفين محيي الدين العربي*: عليك أن تعلم أن البرزخ الذى يكون الأرواح فيها بعد المفارقة من النشأة الدنيوية هو غير البرزخ الذى بين الأرواح المجرّدة والأجسام لأنّ تنزلات الوجود و معارجه دورية، و المرتبة التى قبل النشأة الدنيوية هى من مراتب التنزلات، و لها الأولوية و التى بعدها من مراتب المعارج، و لها الآخريّة**.

و أيضاً التى تلتحق الأرواح فى البرزخ الأخير أنما هى صور الأعمال، و نتيجة

* قوله: «محيي الدين الأعرابي» و الصواب: محيي الدين العربي قدس سره.

** قوله: «ولها الآخريّة» و النسخة المصحّحة و لها الآخريّة، مقابل قوله و لها الأوليّة. قوله: «و أيضاً التّقى تلتحق الأرواح فى البرزخ الأخير إنّما هى صور الأعمال و نتيجة الأفعال السابقة فى الدنيا...» فاعلم أنّ الفصل السادس من مدخل شرح العلامة القيصرى على فصوص الحكم للشيخ الأكبر محيي الدين العربي فيما يتعلق بالعالم المثالى صعوداً و نزولاً، و نكتفى هاهنا بنقل ما أفاده فى التنبيه الثانى من ذلك الفصل و هو آخر ذلك الفصل، فقال: «عليك أن تعلم أن البرزخ الذى تكون الأرواح فيه بعد المفارقة من النشأة الدنيوية هو غير البرزخ الذى بين الأرواح المجرّدة و بين الأجسام، لأنّ مراتب تنزلات الوجود و معارجه دورية، و المرتبة التى قبل النشأة الدنيوية هى من مراتب التنزلات و لها الأوليّة، و التى بعدها من مراتب المعارج و لها الآخريّة.

و أيضاً الصور التى تلتحق الأرواح فى البرزخ الأخير أنما هى صور الأعمال و نتيجة الأفعال السابقة فى النشأة الدنيوية بخلاف الصور البرزخ الأول، فلا يكون كلّ منهما عين الآخر، لكنهما يشتركان فى كونهما عالماً روحانياً و جوهراً نورانياً غير مادّى مشتملاً لمثال صور العالم.

و قد صرّح الشيخ - رضى الله عنه - فى الفتوحات فى الباب الحادى و العشرين و ثلاثمائة: بأنّ هذا البرزخ غير الأول، و يسمى الأول بالغيب الإمكانى، و الثانى بالغيب الحالى لإمكان ظهور ما فى الأول فى الشهادة، و امتناع رجوع ما فى الثانى إليها إلا فى الآخرة، و قليل من يكتشفه بخلاف الأول و لذلك يشاهد كثير مثلاً، و يكتشف البرزخ الأول فيعلم ما يريد أن يقع فى العالم الدنيوى من الحوادث، و لا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى و الله العليم الخبير. (ج ١، ص ١٢٦ بتصحينا و تعليلاتنا عليه).

الأفعال السابقة في الدنيا، بخلاف صور البرزخ الأول فلا يكون أحدهما عين الآخر لكنهما يشتركان في كونهما عالماً روحانياً وجوهرأ نورانياً غير مادي انتهى.

و يؤيد هذا أيضاً ما قد صرّح به* في الفتوحات أيضاً في الباب الحادى والعشرين و ثلاثمائة: من أن هذا البرزخ غير الأول، و يسمى الأول بالقيب الإمكانى، و الثانى بالقيب المحالى لأمكان ظهور ما فى الأول فى الشهادة، و امتناع رجوع ما فى الثانى إليها إلا فى الآخرة، و قليل من يكاشفه بخلاف الأول، و لذلك يشاهد كثير منها، و يكشف بالبرزخ الأول فيطم ما يريد أن يقع فى العالم الدنياوى من الحوادث، و لا يقدر على مكاشفة أحوال الموتى، و كذا قوله فى الباب الثالث و الستين منها بعد تبين ما يراه الإنسان فى المرأة إلى مثل هذه الحقيقة يصير الإنسان فى نومه** و بعد موته، فيرى الأعراض صوراً قائمة بأنفسها تخاطبه و يحاطبها أجساداً حاملة أرواحاً لا يشك فيها، و المكاشف يرى فى يقظته*** ما يراه النائم فى حال نومه و الميت بعد موته كما يرى فى الآخرة صور الأعمال توزن مع كونها أعراضاً، و يرى الموت كبشاً أسلح، مع أن الموت نسبة مفارقة عن اجتماع، و من الناس من يدرك هذا المتخيل بعين الحس، و منهم من يدركه بعين الخيال أعنى فى حال اليقظة، و أما فى النوم فبعين الخيال قطعاً، و قوله أيضاً: فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت فى البرزخ من الأمور بعين الصور التى هى بها فى الدنيا، و قوله أيضاً فى آخر هذا الباب: و كل إنسان فى البرزخ مرهون بكسبه محبوس فى صور أعماله إلى أن يبعث يوم القيامة فى النشأة الآخرة.

* قوله: «ما قد صرّح به» والصواب: صرّح به.

** قوله: «يصل الإنسان فى نومه...» والصواب: يصير الإنسان فى نومه.

*** قوله: «والمكاشف فى يقظته...» والصواب: والمكاشف يرى فى يقظته.

(فصل)

في تمتع الاستبصار لهذا الباب من جهة كيفية نسبة النفس إلى البدن والاشارة إلى الموت الطبيعي و أجله و الفرق بينه و بين الاجل الاخترامى

اعلم أن النفس حاملة للبدن لا البدن حامل لها كما ظنه أكثر الخلق، حيث قرع أسماعهم أنها زبدة العناصر* و صفوة الطبايع، و ظنوا أيضاً أن النفس تحصل من الجسم و أنها تقوى بقوة الغذاء و تضعف بضعفه، و ليس كما توهموه إنما النفس تحصل للجسم و تكوّنـه و هى الذاهبة به إلى الجهات المختلفة، و هى معه و مع قواه و أعضائه، تدبره حيث ما أرادت**، و تذهب به حيث ما شئت من هبوط إلى أسفل أو صعود إلى فوق بحيث يمكنه مع كثافة البدن و ثقله؛ فمضى أرادت صعوده يصير صاعداً بتبدل ثقله خفة، و إذا أرادت هبوطه يهبط و يتبدل خفته ثقلاً، و أما الطلوع إلى عالم السماء و جنة الأرواح و السعداء و المنزل الأعلى فلا يمكنها أن ترقى إلى هناك بهذه الجثة الكثيفة، بل بيدن نوري من جنس تلك الدار إذا تخلّصت*** من هذه البنية المظلمة، كما أن الطلوع إلى جنة المقربين و صقع الكاملين من الصور المفارقة العقلية و مثل الأفلاطونية النورية لا يتيسر لها إلا إذا انفصلت عن علوق الأبعاد و الأجرام، و انقطعت عن الأمثال و الأشباح، و تجردت عن الكونين و رفضت العالمين، و الغرض من هذا الكلام أن النفس لترقيها إلى هذه المعارج أجل من أن تتبع البدن في وجودها، بل البدن من توابع وجودها في بعض المراتب السفلية، و بهذا الأصل ينفسخ مذهب التناسخ، و مذهب من يرى أن منشأ انقطاع النفس عن هذا البدن بالموت الطبيعي هو انتهاء قوة البدن و نفاد حرارته الفريزية، و كلال آلاته، و تعطل نظامه، و تزلزل أركانه، و خراب

* قوله: «من أنها زبدة العناصر» و الصواب: قرع أسماعهم أنها زبدة العناصر.

** قوله: «مدبره حيث ما أرادت» و الصواب: تدبره حيث ما أرادت.

*** قوله: «إذا تخلّصت...» و الصواب: إذا تخلّصت من هذه البنية الخ.

دَكَانَه كما ظنّه الجمهور من الأطباء والطبيين إنَّ انقطاعها من البدن لاختلال البنية وفساد المزاج، بل الحقُّ إنَّ النفس تنفصل عن البدن بسبب استقلالها في الوجود على التدريج، و تنقطع* شيئاً فشيئاً من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة ثانية، لما مر من إثبات الحركة الذاتية للوجود في الجواهر المتعلقة بالمواد الهولانية، فالنفس تتحوّل في ذاتها** من طور إلى طور، و تشتدّ في تجوهرها من ضعف إلى قوة، و كلّما قويت النفس و قلّت إفاضة القوة منها على البدن لانصرافها عنه إلى جانب آخر ضعف البدن و قواه، و نقص و ذبل ذبولاً طبيعياً حتّى إذا بلغت غايتها في الجوهر و مبلغها من الاستقلال ينقطع تعلّقها عن البدن بالكلية و تدبيرها إيّاه و إفاضتها عليه فرض موت البدن، و هذا هو الأجل الطبيعي دون الأجل الاخترامي الذي يسبب القواطع الاتفاقية، فمنشأ ذبول البدن*** بعد سن الوقوف إلى أن يهرم ثم يعرض الموت هو تحولات النفس بحسب مراتبها و قربها إلى النشأة الثانية الّتي هي نشأة توحيدها و انفرادها عن هذا البدن الطبيعي، و انفصالها عن هذه الدار و استقلالها في الوجود، و هذه الحالات البدنية المشاهدة من الإنسان من الطفولية و الشباب و الشيب و الهرم و الموت كلّها تابعة لما يجذّئها من حالات النفس في القوة و الفعل و الشدة و الضعف على التعاكس، فكّلما حصلت للنفس قوة و تحصّل حصل للبدن و هن و عجز إلى أن تقوم النفس بذاتها و يهلك البدن؛ فارتحّالها يوجب خراب البيت لا أن خراب البيت يوجب ارتحّالها فما قيل في الفرس نظماً:

جان قصد رحيل کرد گفتم که مرو گفتا چکنم خانه فرو میآید
إنّما يصدق في الموت الاخترامي لا الطبيعي، و بالجملة أكثر القوم لما لم يتفطنوا

* قوله: «و ينقطع...» و الصواب: و تنقطع، و ضمير الفعل راجع إلى النفس.

** قوله: «فالنفس يتحوّل من ذاتها...» و الصواب: فالنفس تتحوّل في ذاتها.

*** قوله: «منشأ ذبول البدن» و الصواب: فمنشأ ذبول البدن الخ. و قوله: «هو تحولات النفس»

ضمير هو راجع إلى منشأ ذبول البدن.

في النفس بهذه الحركة الرجوعية، و هي السفر إلى الله الذي أثبتناه في أكثر الموجودات ذكروا وجوهاً غير سديدة في حكمة الموت، و في ما بيناه يظهر المناسبة في إطلاق لفظ الطبيعي على هذا الموت دون ما ذكره، و قد سبق أيضاً إنَّ الذي بيناه لا ينافي الشقاوة الثابتة لطائفة من النفوس و تعذبهم في الآخرة بالجحيم و النيران و غضب الرحمان، و سائر ما سيجرى عليهم جزاء لأعمالهم، و تبعات لأفعالهم، و نتائج لأخلاقهم، و ملكاتهم السيئة، و اعتقاداتهم الرديّة الفاسدة كما سينكشف لك زيادة الانكشاف، و إذا تحقق ما ذكرناه في الموت الطبيعي، و أن منشأه توجه جبلى إلى جانب الآخرة والقرب من الله تعالى ظهر و تبين بطلان التناسخ مطلقاً بجميع أقسامه، و استحالة تعلق النفس بعد موت بدنها العنصرى سواء كان بالأجل الطبيعي أو بغيره ببدن طبيعى آخر، و انتقالها من بدن إلى آخر، إذ لو انتقلت من بدن و تعلقت بآخر لكان تعلقها به عند أول تكونه حين كونه نقطة* حيوان أو جنين في رحم كما اعترفوا به؛ فيلزم على ما أصلناه من البيان الخلف من عدم التطابق التماكسى بين مراتب استكمالات النفس و البدن على الوجه المذكور.

تذكرة فيها تبصرة

اعلم أيها السالك إلى الله الراغب إلى دار كرامته بقوة الحدس أنك قاصد إلى ربك صاعد إليه منذ يوم** خلقت نقطة في قرار مكين، و ربطت بها نفسك تنقل من أدون حال إلى حال أكمل، و من مرتبة هي أنقص إلى مرتبة هي أعلى و أحكم و إلى درجة هي أرفع و أشرف إلى أن تلقى ربك*** و تشاهده، و يوفيك

* قوله: «حتى كونه نقطة...» و الصواب: حين كونه نقطة.

** قوله: «صد يوم...» العبارة محرقة، و الصواب: منذ يوم خلقت الخ.

*** قوله: «إلى أن يلقى ربك» و الصواب: إلى أن تلقى ربك. و كذلك قوله: فيبقى عنده؛ و الصواب:

فتبقى عنده.

حسابك و يوزن حسناتك أو سيئاتك، فتبقى عنده إما فرحانة مسرورة مخلدة أبداً سرمداً مع النبيين و الصّديقين و الشهداء و الصّالحين، و حسن لوئلك رفيقاً، و إما محزنة متألمة خاسرة معذبة بنار الله الموقدة الّتي تطلع على الأثدة مع الكفرة و الشياطين، و الفجرة و المنافقين؛ فبئس القرين، و نحن قد بينا من قبل إن جميع الموجودات الّتي في هذا العالم في السلوك إلى الله تعالى و هم لا يشعرون لغلظة حجابهم و تراكم ظلماتهم، لكن هذه الحركة الذاتية و هذا السير إلى الله تعالى في الإنسان أبين و أظهر سيما في الإنسان الكامل المكمل الّذى** يقطع تمام هذه القوس الصّعودية الّتي كنصف دائرة من الخلق إلى الحق، كما يعرفه أهل الكشف و الشهود من العلماء الّذين لم تهم أبصارهم الباطنية عن إدراك حقائق الأشياء كما هي عليها بفشاوة التقليد و الامتراء و حجب الهوى و الدنيا و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

تمثيل

أن مثال البنية*** الإنسانية في هذا العالم مثال السفينة المحكّمة الآلة في البحر بمن فيها من القوى النفسانية، و الجنود العمالة فيها المسخرة بإذن الله المرتبة في أمر هذه السفينة المصلحة لحاها****؛ فإن سفينة البدن لا يتيسر السير بها إلى الجهات إلا بهبوب رياح الإرادات؛ فإذا سكنت الريح ووقفت السفينة عن السير و الجريان «و بسم الله مجراها و مرساها» فكما أنه إذا سكنت الريح الّتي نسبتها إلى السفينة نسبة النفس إلى البدن ووقفت السفينة قبل أن يتعلّل شيء من أركانها و يتخلّل واحدة من الآتها، كذلك جسد الإنسان و الآته إذا فارقتها النفس لا يتهيّأ له

* قوله: «و هذا يسرّ إلى الله» و الصواب: و هذا السير إلى الله تعالى.

** قوله: «الكامل الّذى...» و الصواب: الكامل المكمل الّذى.

*** قوله: «تمثيل أي مثال البنية» و الصواب: تمثيل إن مثال البنية.

و قوله: «من فيها من القوى» و الصواب: بمن فيها من القوى.

**** قوله: «المصلحة بمجالها...» و الصواب: المصلحة لحاها.

الحس والحياة التي في مثالنا بمنزلة حركة السفينة، وإن لم يعد بعد شيء من مواد البدن والآت وأعضائه إلا ذهاب نفخ الروح الذي بمنزلة ربح السفينة، والبرهان حقيق أن الربح ليس من جوهر السفينة بل حركتها تابعة لحركته، ولا السفينة حاملة للربح بل الربح حاملها، ومحركها بإذن الله، ومجراها باسم الله، ولا تقدر السفينة ومن عليها من الجنود والقوى المختلفة الراكبة عليها* على استرجاع الربح بعد ذهابها بحيلة يعملونها أو صنعة يصنعونها، كذلك الروح ونفخه ليس من جوهر الجسد، ولا الجسد حامل الروح، ولا يقدر أحد من القوى والكيفيات المزاجية على استرجاع النفس إذا فارقت الجسد؛ فهذا مثال أن حياة البدن وحركته تابعتان للنفس لا النفس تابعة لهما، ولهذا بطل مذهب التناسخ الذي عبارة عن استرجاع النفس، ونقلها إلى البدن بعد ذهابها عنه تارة أخرى من جهة صلوح مزاجه**، لأن المزاج تابع للنفس كما سبق من أنها الحافظة للمزاج الجامعة لأجزاء البدن الجارية لعناصره على الإلتئام لا النفس تابعة له ولعناصره.

وأما الفرق بين الأجل الطبيعي والاخترامى في مثال السفينة هو أنك إذا علمت أن هلاك السفينة بما هي سفينة من جهتين: إما بفساد من جهة جرمها أو انحلال تركيبها فدخلها*** و يفرق ويهلك من فيها إن غفلوا عنها، ولم يتداركوا بإصلاح حالها، كهلاك الجسد وقواه من جهة غلبة إحدى الطبايع من تهاون صاحبه به وغفلته عنه، فلا تبقى النفس معه إذا فسد مزاجه وتعطل نظامه، وتعوّجت نسبته وانحرفت عن الاعتدال وضعفت آتته**** كما لا يبقى الربح للسفينة بسبب اختلال آلتها، والريح موجودة في هبوبها غير معدومة في الموضع

* قوله: «الراكبة عليها...» صورة العبارة الصحيحة هكذا: الراكبة عليها على استرجاع الربح بعد ذهابها بحيلة يعملونها الخ.

** قوله: «صلوح مزاجه...» والصواب صلوح مزاجه واستعداد مادته.

*** قوله: «فدخلها...» والصواب: فدخلها الماء و يفرق ويهلك من فيها.

**** قوله: «وضعت آتته...» العبارة الصحيحة هكذا: كما لا يبقى الربح للسفينة بسبب اختلال آلتها.

الَّذِي كَانَتْ قَبْلَ هَلَاكِ السَّفِينَةِ؛ فَتَلَكَ النَّفْسُ بَاقِيَةً فِي مَعْدِنِهَا كِبَاءَ الرِّيحِ فِي أَقْفِهَا وَ
عَالِمَهَا بَعْدَ تَلْفِ الْجِسْمِ. وَأَمَّا الْجِهَةُ الثَّانِيَةُ فَهِيَ بِأَنْ يَكُونَ هَلَاكُ السَّفِينَةِ بِقُوَّةِ الرِّيحِ
الْعَاصِفَةِ الْهَابَةِ الْوَارِدَةِ مِنْهَا عَلَى السَّفِينَةِ مَا لَيْسَ فِي وَسْعِهَا وَوَسْعَ آلَاتِهَا حَمْلَهُ؛
فَتَضَعُفُ الْآلَةُ وَتَكْسُرُ الْأَدَاةُ لِضَيْقِ طَاعَتِهَا عَنْ حَمْلِ مَا يَرِدُ عَلَيْهَا، كَذَلِكَ النَّفْسُ
إِذَا قَوِيَتْ جَوْهَرُهَا وَاشْتَدَّتْ حَرَارَتُهَا الْفَرِيزِيَّةُ* الْمُنْبَعِثَةُ عَنْهَا إِلَى الْبَدَنِ ضَعْفُ
الْبَدَنِ عَنْ حَمْلِهَا، وَانْحَلَّ تَرْكِيبُهُ وَجَفَّتِ الْآتَةُ، وَفَنِيَتْ رَطُوبَاتُهُ لِاسْتِيلَاءِ الْحَرَارَةِ،
فَإِنَّ التَّحْقِيقَ عِنْدَنَا أَنَّ الْحَرَارَةَ الْعَزِيزِيَّةَ فِي الْمَشَايِخِ أَكْثَرُ وَأَشَدُّ مِنْ حَرَارَةِ الشَّبَابِ،
وَإِنَّمَا لَمْ يَظْهَرْ أَثَرُهَا** فِيهِمْ لِقَلَّةِ الْحَامِلِ وَذُبُولِ الْمَادَّةِ، عَكْسُ مَا هُوَ الْمَشْهُورُ مِنْ
أَنَّ حَرَارَتَهُمْ أَقَلُّ مِنْ حَرَارَةِ الشَّبَابِ. وَكَذَا مَنْشَأُ عَرُوضِ الْمَوْتِ الطَّبِيعِيِّ غَلْبَةُ
الْحَرَارَةِ بِالذَّاتِ الْمَوْجِبَةِ لِإِفْنَاءِ الرُّطُوبَةِ الْمُوْدَى إِلَى فَنَاءِ الْحَرَارَةِ عَنِ الْبَدَنِ
بِالْعَرَضِ؛ فَيَقَعُ الْمَوْتُ ضَرُورَةً*** فَعَرُوضُ الْمَوْتِ الطَّبِيعِيِّ مِنْ بَابِ الضَّرُورَاتِ
الْلازِمَةِ لِبَعْضِ الْغَايَاتِ الذَّاتِيَّةِ كَمَا عَلِمْتَ فِي مَبَاحِثِ أَقْسَامِ الْعِلْلِ، وَالْغَايَةِ الذَّاتِيَّةِ
هَاهُنَا هِيَ قُوَّةُ النَّفْسِ وَكَمَالُهَا، وَاشْتِدَادُ جَوْهَرِ الرُّوحِ وَقُوَّةُ نَفْخِ الصُّورِ الَّتِي
نَظِيرُهَا فِي مِثَالِ السَّفِينَةِ شِدَّةُ الرِّيحِ الْعَاصِفَةِ عَلَيْهَا. ثُمَّ لَا يَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ أَحْوَالَ
سَكَّانِ هَذِهِ السَّفِينَةِ عِنْدَ هَذِهِ الْعَاصِفَةِ الشَّدِيدَةِ لَا تَخْلُو عَنْ أَمْرَيْنِ: فَإِنْ كَانَ مِنْ
فِيهَا**** عَارِفِينَ بِمَوْجِبِ التَّقْدِيرِ الرَّبَّانِيِّ أَطْمَأْنَنْتْ نَفُوسُهُمْ، وَسَلَّمُوا إِلَى رَبِّهِمْ قَبْلَ
أَنْ يَنْكَشِفَ الْغَطَاءُ وَارْتَحَلُوا مِنَ الدُّنْيَا، وَوَعِظَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا بِالصَّبْرِ وَقَلَّةِ الْجَزَعِ
وَشَوْقِ الْإِرْتِحَالِ إِلَى دَارِ الْمَعَادِ؛ فَإِذَا تَمَّ لَهُمُ الْعِلْمُ بِهَذِهِ السِّيَاسَةِ الْقَدْرِيَّةِ وَالْحِكْمَةِ
الْقَضَائِيَّةِ وَالْعَمَلِ بِمَوْجِبِ الْعَقْلِ وَالْإِيمَانِ فَقَدْ اسْتَرَاخُوا مِنَ الْغَمِّ وَالْحُزَنِ، وَوَصَلُوا

* قوله: «وَاشْتَدَّتْ حَرَارَتُهَا الْفَرِيزِيَّةُ...» زَعَمَ الشَّيْخُ الرَّئِيسُ فِي الْقَانُونِ أَنَّ الْحَرَارَةَ الْفَرِيزِيَّةَ بَعْدَ سَنَ
الْوُقُوفِ تَأْخُذُ فِي الْإِنْتِقَاصِ الْخ، كَمَا فِي الْمُبَاحِثِ الْمَشْرِقِيَّةِ لِلْفَخْرِ الرَّازِي (ط هـ، ج ٢، ص ٢٦٢).

** قوله: «وَإِنَّمَا لَمْ يَظْهَرْ أَثَرُهَا» وَالصَّوَابُ: وَإِنَّمَا لَمْ يَظْهَرْ أَثَرُهَا.

*** قوله: «فَيَقَعُ الْمَوْتُ ظَاهِرًا» وَالصَّوَابُ: فَيَقَعُ الْمَوْتُ ضَرُورَةً.

**** قوله: «فَإِنْ كَانَ مِنْ فِيهَا...» أَيْ مِنْ فِي السَّفِينَةِ، وَفِيهَا غَلْطٌ.

إلى التعميم الدائم. وإن كانوا غير عارفين بموجب التقدير الإلهي، وأن كل ما يفعله الحكيم خير و صواب، ولا مستمعين لحديث الاتقياد و التسليم فجزأوهم الجحيم، و الحرمان عن التعميم، و البعد عن رضوان الله العليم الحكيم.

فصل (٥)

في أن لكل شخص إنساني* ذاتاً واحدة هي نفسه و هي بعينها الحى المدرك السميع البصير العاقل، و هي أيضاً الغاذى و المنمى و المولد بل الجسم الطبيعى المتحرك التامى الحساس بوجه

اعلم أنا قد بينا هذا المعنى بوجه من البرهان فيما سبق إلا أنا نريد أن نوضح ذلك زيادة ايضاح** لما فيه من عظيم الجدوى في باب معرفة التوحيد الأفعالى للحق الأول؛ فنقول: إن كل أحد منا يعلم بالوجدان قبل المراجعة إلى البرهان أن ذاته و حقيقته أمر واحد لا أمور كثيرة، و مع ذلك يعلم أنه العاقل المدرك الحساس المشتهى، و الغضبان و المتحيز و المتحرك و الساكن الموصوف بمجموع صفات وأسماء، بعضها من باب العقل و أحواله، و بعضها من باب الحس و التخيل و أحوالهما، و بعضها من باب الجسم و عوارضه و انفعالاته، و هذا و إن كان أمراً وجدانياً لكن أكثر الناس لا يمكنهم معرفته من باب الصناعة العلمية بل أنكروا هذا

* قوله: «فصل في أن لكل شخص إنسانى...» إن شئت فراجع المباحث المشرقية للفخر الرازى في مباحث هذا الفصل (ط حيدرآباد هند، ج ٢، ص ٢٠٤) و الفصل السابع من المقالة الخامسة من القرن السادس من طبيعيات الشفاء في عدد المذاهب الموروثة عن القدماء في أمر النفس و أفعالها و أنها واحدة أو كثيرة و تصحيح القول الحق فيها، فإن شئت فراجع (نفس الشفاء، ص ٣٤١ بتصحيح الراقم و تعليقاته و تحقيقاته).

** قوله: «نوضح زيادة إيضاح...» قد سقطت كلمة ذلك عن الطبع، و الصواب نوضح ذلك زيادة إيضاح.

التوحيد إذا جاؤا إلى البحث والتفتيش إلا من أيده الله بنور منه، ومن عجز عن توحيد نفسه كيف يقدر على توحيد ربه؟ والأذى وصل إلينا من القدماء في هذه المسألة إنهم لما فرقوا أصناف الأفعال على أصناف القوى، ونسبوا كل واحد منها إلى قوة أخرى احتاجوا إلى بيان أن في جملتها شيئاً كالأصل* والمبدء، وأن سائر القوى كالتوابع والفروع.

ولنذكر المذاهب المنقولة في هذا الباب و دليل كل فريق؛ فذهب بعضهم إلى أن النفس واحدة وهم على قسمين:

فمنهم من قال: إن النفس تفعل الأفعال** بذاتها لكن بواسطة آلات مختلفة يصدر عن كل قوة خاصة فعل خاص منها، وهو مذهب الشيخ الرئيس ومن في طبعته.

ومنهم من قال: إن النفس ليست بواحدة ولكن في البدن نفوساً عدة بعضها حساسة، وبعضها مفكرة، وبعضها شهوانية، وبعضها غضبية.

أما المنكرون لوحدة النفس فقد احتجوا بما سبق ذكره من أنا نجد النبات وله النفس الغذائية، والحیوانات ولها النفس الغذائية والحساسة دون المفكرة والعقلية، فلما رأينا النفس النباتية موجودة مع عدم النفس الحساسة والنفس الحساسة موجودة مع عدم النفس الناطقة*** علمنا أنها متغايرة، إذ لو كانت واحدة لامتنع حصول واحد منها إلا عند حصول كلها بالإسم، ولما ثبت تغايرها

* قوله: «أن في جملتها شيء كالأصل» والصواب أن في جملتها شيئاً كالأصل.

** قوله: «فمنهم من قال: إن النفس تفعل الأفعال...» في تعلية مخطوطة على بعض نسخ الكتاب عندنا أن هذا تفریع على أصل المطلب أى بيان المذاهب لأعلى قوله: وهم على قسمين، أى فمنهم قائل بأن النفس واحدة، ومنهم قائل بأن النفس ليست بواحدة.

*** قوله: «مع عدم النفس الناطقة...» عرض على العبارة سقط، وتمامها هكذا: مع عدم النفس الحساسة، والنفس الحساسة موجودة مع عدم النفس الناطقة علمنا الخ.

و استثناء بعضها عن بعض ثم رأيناها مجتمعاً في الإنسان علمنا أنها نفوس متغايرة متعلقة ببدن واحد.

و هذا الاحتجاج رديٌّ فإن كثيراً من الأنواع البسيطة كالسواد قد يوجد بعض مقوماتها الموجودة بوجود واحد فيه كاللون موجوداً في موضع مع عدم المقوم الآخر كقابض البصر، ولا يلزم من ذلك أن وجود اللون غير وجود قابض البصر في حقيقة السواد.

و أيضاً ليست القوة الغذائية الموجودة في النبات مثلاً هي القوة الغذائية الموجودة في الحيوان متعددة بالنوع، وكذا ليست الحساسة الموجودة في الحيوان الغير الناطق مع الحساسة الموجودة في الإنسان متحدة في الحقيقة النوعية. بل إنهما متحدان في المعنى الجنسى - أعنى إذا أخذ معناهما مطلقاً بلا شرط الخلط و التجريد مع غيره - فالحساس مثلاً معنى واحد جنسى و إن كان هو فصلاً للحيوان المأخوذ جنساً؛ فإذا أخذ هذا المعنى أى الحساس بحيث يكون تام التحصل الوجودى فهو مما قد تم وجوده من غير استعداد و استعداد لأن يكون له تمام آخر، و هذا كما في سائر الحيوانات، و إذا أخذ على أنه غير مستقل الوجود بل لا يتحصل وجوده و حقيقته إلا بأن يكون له تمام آخر به يتم حقيقته و يكمل وجوده، فهذا المعنى مغاير للمعنى الأول بالنوع و إن كان واحداً معه بالجنس، فالحكم بأن الحساس مغاير للناطق أنما يصح في القسم الأول منه دون القسم الثانى؛ فالنفس الحساسة في سائر الحيوانات مغايرة للنفس المتفكرة و لكنها شىء واحد في الإنسان، و هكذا القول في النفس الغذائية التى في النبات و التى في الحيوان والإنسان بالنسبة إلى النفس الحساسة أو الناطقة؛ فاعلم هذه القاعدة فإنها تنفعك جداً.

و أما الموحّدون فقد احتجوا على مذهبهم بأن قالوا قد دللنا على أن الأفعال المتخالفة للنفس مستندة إلى قوى متخالفة، و أن كل قوة من حيث هي لا يصدر عنه إلا فعل مخصوص؛ فالفضية لا تفعل عن اللذات، و الشهوية لا تتأثر

عن المؤذيات، ولا تكون القوة المدركة* متأثرة مما تأثر عنه هاتان القوتان، وإذا ثبت ذلك فنقول: إنَّ هذه القوى تارة تكون معاونة على الفعل، وتارة تكون متدافعة، أما المعاونة فلأننا نقول متى أحسننا الشيء القلاني اشتبهنا أو غضبنا، و أمَّا المتدافعة فلأننا إذا توجهنا إلى الفكر اختل الحس أو إلى الحس اختل القضب أو الشهوة، وإذا ثبت ذلك فنقول: لولا وجود شيء مشترك لهذه القوى يكون كالمدير لها بأسرها لامتنع** وجود المعاونة و المدافعة، لأنَّ فعل كلِّ قوة إذا لم يكن مرتبطاً بالقوة الأخرى - وليست الآلة مشتركة بل لكل منها آلة مخصوصة - وجب أن لا يحصل بينها هذه المعاونة، وإذا ثبت وجود شيء مشترك فذلك المشترك إما أن يكون جسماً أو حالاً في الجسم أو لا جسماً ولا حالاً فيه، والقسمان الأولان باطلان بما سبق في الفصول الماضية؛ فبقي القسم الثالث وهو أن يكون بجميع هذه القوى كلها شيئاً واحداً لا يكون جسماً ولا جسمانياً وهو النفس.

أقول: هذا كلام غير مجد في هذا الباب، ولا وافي بحل الإشكال؛ فإنَّ لأحد أن يقول: مآدر يتم بكون النفس رباطاً لهذه القوى؛ فإنَّ غنيتهم به أنَّ النفس علّة لوجودها فهذا القدر لا يكفي في كون النفس هي بعينها الحساس الفاذى الساكن الكاتب الضاحك، بل كونها علّة لوجود هذه القوى لا يكفي في كون البعض معاوناً للآخر في فعله أو معاقاً عنه***؛ فإنَّ العلّة إذا أوجدت قوى مخصوصة في محال متباعدة، وأعطت لكل واحدة منها آلة مخصوصة كان كل واحدة منها منفصلة عن الأخرى غنية عنها متعلقة بها بوجه من الوجوه؛ فشرع بعضها في فعله الخاص كيف يمنع الآخر عن فعله، أليس أن العقل الفعال عند كم مبدء لوجود جميع القوى

* قوله: «ولا يكون القوة المدركة...» والصواب: «ولا تكون القوة المدركة...» وقوله: «تارة تكون متعاونة» والصواب: معاونة. وقوله: «وأما المتعاونة»، والصواب وأما المعاونة.

** قوله: «وإلا لامتنع» وإلا زائدة والصواب لامتنع.

*** قوله: «على فعله أو معاقاً له» والصحيح: في فعله أو معاقاً عنه.

الموجودة في الأبدان، فيلزم من كونها بأسرها معلولة لمبدء واحد وعلة واحدة أن يعوق البعض عن البعض أو يعينه على ذلك. و إن عنيتم به إن النفس مدبرة لهذه القوى و محركة لها* فهذا يحتمل وجهين:

أحدهما أن يقال: إن النفس تبصر المرئيات و تسمع المسموعات و تشتهي المشتبهات، و تكون ذاتها محلاً لهذه القوى و مبدءاً لهذه الأفعال و متصفة بصفاتهما، و هذا هو الحق الذي لا يأتية الباطل من بين يديه و لا من خلفه، و لكن من الذي أحكمه و أتقنه و دفع الشكوك و أزاح العلل المانعة لإدراكه؛ فإن الأمر إذا كان كذلك فكيف يقع و يسوغ القول بتعدد القوى و تحصل التدافع** تارة في فعلها إذا كان الكل جوهرًا واحدًا له هوية واحدة، و بالجملة القول به يوجب القول ببطلان القوى التي أنبتها الشيخ و غيره من الحكماء في الأعضاء المخصوصة المختلفة المواضع؛ فإن النفس إذا كانت هي الباصرة والسامعة و المشتبهة فأى حاجة إلى إثبات قوة باصرة في الروح التي في ملتقى العصبين؟ و إلى إثبات قوة سامعة في الروح التي في العصب المفروش الصماخي؟

و أيضاً يلزم أن يكون الإنسان أنما أبصرو سمع لا بإبصار و سماع قائم بذاته بل بإبصار و سماع قائم بغيره.

و الوجه الثاني أن يقال: إن المعنى بكون النفس رباطاً أن القوة الباصرة إذا أدركت صورة شخص معين أدركت النفس الناطقة أن في الوجود شخصاً موصوفاً بلسون كذا و شكل كذا و وضع كذا، و كل على وجه كلي لا يخرج انضمام بعضه إلى بعض في شيء من ذلك الشيء عن الكلية؛ فإلك قد عرفت أن الكلي إذا قيد بصفات كلية و إن كانت ألف صفة لا يصير بذلك جزئياً شخصياً، و بالجملة فالإحساس بذلك الجزئي سبب لاستعداد النفس لأن تدرك ذلك الجزئي على

* قوله: «و محركة» والصواب «و محركة لها».

** قوله: «و يحصل التدافع» والصواب: «و تحصل التدافع».

وجه كلّ شيء ثم يكون ذلك الإدراك سبباً و باعثاً لطلب كلّي لتحصيل ذلك الشيء، فعند ذلك يتخصّص ذلك الطلب، و يصير جزئياً لتخصّص القابل، و ذلك الطلب الجزئي هو الشهوة، و كذا قياس الغضب و سائر الأحوال الجزئية المنسوبة إلى النفس الإنسانية، فهذا غاية ما يمكن أن يقرر في كون النفس رباطاً للقوى الجسمانية و مجمعاً على مذهب الشيخ و اتباعه.

و أقول: ليس هذا بسديد لأن نسبة الشهوة و الغضب و الحسّ و الحركة و سائر الأفعال الجزئية و الانفعالات الشخصية إلى النفس ليست كنسبة فعل أمر مبين إلى أمر آخر من شأنه أن يدرك على وجه كلّي كلّ ما يدركه الآخر على وجه جزئي، و إلا لكان العقل الفعّال أيضاً ذا شهوة و غضب و حسّ و حركة كما إن الإنسان كذلك. مع أننا نعلم ضرورة* أنه يرى من هذه الآثار و الشواغل و الانفعالات، و أننا نجد من أنفسنا أن لنا ذاتاً واحدة تعقل و تحسّ و تدرك و تتحرك و تعترية الشهوة و الغضب و غيرها من الانفعالات، و نعلم أن الذي يدرك الكلّيات منا هو بعينه يدرك الشخصيات؛ و أن الذي يشتهي منا هو بعينه الذي يفضّض. و كذا الكلام في سائر الصفات المتقابلة، و لا تكفي في هذه الجمعية وحدة النسبة التأليفية كالنسبة بين الملك و جنوده، و صاحب البيت و أولاده، و عبيده و إمامه، بل لابد من وحدة طبيعية ذات شؤون عديدة كما يعرفه الراسخون في علم النفس و منازلها، و في معرفة الوجود الحقّ و شؤونه الإلهية المستفادة من علم الأسماء الذي علّم الله به آدم (ع) المشار إليه في قوله تعالى: «و علّم آدم الأسماء كلّها» و قد أشرنا إلى تحقيق ذلك في مواضع من هذا الكتاب لمن كان له قلب أو ألقى السمع و هو شهيد، حيث بيّنا أن الوجود كلّما كان أشدّ قوّة و بساطة كان أكثر جمعا للمعاني، و أكثر آثاراً، و أن العوالم ثلاث: عالم العقل، و عالم النفس الحيواني، و عالم الطبيعة و الأوّل مصون عن الكثرة بالكلّية، و الثاني مصون

* قوله: «نعلم ظاهراً» و الصحيح: نعلم ضرورة أنّه يرى.

عن الكثرة الوضعية والانتقسام المادى، و الثالث مناط الكثرة و التضاد و الانتقسام إلى المواد.

و إذا تقرر هذا فنقول: إنَّ النفس الإنسانية من بين سائر النفوس الحيوانية لها مقامات ثلاث* : مقام العقل و القدس، و مقام النفس و الخيال، و مقام الحسّ و الطبيعة، و كلّما يوجد لها من الصفات و الأفعال فى شىء من هذه المقامات يوجد فى مقام آخر لكن كلّ بحسبه من الوحدة، و الكثرة، و الشرف، و الخسة، و البراءة، و التجسم، فهذه الحواسّ (القوى الإدراكية و التحريكية موجودة فى مادة البدن بوجودات متفرقة، لأنّ المادة موضوع للاختلاف و الانتقسام و محلّ للتضاد و التباين، فلا يمكن أن يكون موضع البصر موضع السمع، و لا محلّ الشهوة هو محلّ الغضب، و لا آلة البطش آلة المشى، و كذا يقوم بعضو من الإنسان** ألم حسّى لمسى كتفرق الاتصال، و بعضو آخر راحة لمسية كالإلتيام، ثمّ نجد هذه القوى كلّها موجودة فى مقام الخيال، و عالم النفس الحيوانى بوجودات متميّزة متكررة فى الخيال متّحدة فى الوضع، بل لا وضع لها كما مر؛ فلها حسّ واحد مشترك يسمع و يرى و يشم و يذوق، و يلمس سمعاً جزئياً، و بصراً جزئياً، و شماً و ذوقاً و لمساً جزئياً من غير أن ينقسم و يفترق مواضعها كما فى الحواسّ الظاهرة، و كذا يشتهى و يفضّض و يتألم و يسرّ من غير تفرق اتصال ولا التيام تفرق كلّ ذلك متكثر*** فى عالم الحسّ الظاهر غير متكثر فى عالم الحسّ الباطن، ثمّ نجد الجميع موجودة فى مقام العقل على وجه مقدّس عن شوب كثرة و تفصيل، معرّى عن شوب تفرقة و

* قوله: «مقامات ثلاثة» و الصواب: مقامات ثلاث ثمّ قد تقدّم فى أواخر الفصل الثانى من هذا الباب قوله: حكمة مشرقية إن للنفس الإنسانية نشئات ثلاث إدراكية الخ.

** قوله: «و كذا يقوم ببعض من الإنسان» و الصواب: و كذا يقوم بعضو من الإنسان.

*** قوله: «كل ذلك متكثر...» العبارة فى نسخة مصححة هكذا: «كلّ ذلك غير متكثر فى عالم الحسّ الباطن، متكثر فى عالم الحسّ الظاهر» و مآل العبارةين أعنى مفادها واحد كما لا يخفى.

قسمة وضعية جسمية، أو خيالية جزئية لكنها مع ذلك كثيرة بالمعنى والحقيقة غير مفقود منها شيء؛ فالإنسان العقلي روحاني وجميع أعضائه عقلية موجودة في ذلك الإنسان بوجود واحد الذات كثيرة المعنى والحقيقة؛ فله وجه عقلي، وبصر عقلي، وسمع عقلي، وجوارح عقلية كلها في موضع واحد لاختلاف فيه كما أفاده أرسطاطاليس في أولوجيا.

فإن قلت: إذا كانت النفس هي بعينها المدركة لجميع الإدراكات العمالة لجميع الأعمال فما الحاجة إلى إثبات هذه القوى الكثيرة التي بعضها من باب الإدراك كالسمع والبصر وغيرهما، وبعضها من باب التحريك كالجاذبة والدافعة والشهوة والغضب؟

قلنا: هي وإن كانت كل هذه القوى إلا أن وجود هذه القوى وظهورها في عالم المواد لا يمكن إلا بالآلات جسمانية متباعدة متخالفة الوضع، لأن عالم الجسم عالم التفرقة والانقسام لا يمكن أن يكون جسم واحد مع طبيعة واحدة عنصرية مبدء لصفات كثيرة كالسمع والبصر، وغيرهما من صفات الإدراك وهيئات التحريك؛ فعضو واحد لا يمكن أن يكون سمعاً وبصراً وجاذبة ودافعة لنقصان وجوده عن جامعية المعاني، بخلاف جوهر روحاني بحسب وجوده الجمعي النفساني الروحاني؛ فالذات الواحدة النفسية مبدء لجميع الأفاعيل الصادرة عن قواها المستفرقة المنتشقة في مواضع مختلفة على نعت الاتحاد والجمعية، وكذا الذات العقلية بصرافة وحدتها جامعة لجميع الكمالات والمعاني الموجودة في سائر القوى النفسانية والحسية والطبيعية، لكن على وجه أشرف وأعلى، وعلى وجه يليق بوجودها العقلي كما بيناه مراراً.

فإن قلت: ما الفرق بين العقل المفارق وبين النفس في هذه الجمعية حيث إن النفس احتاجت في الانصاف بمعاني القوى من وجود آلات وأعضاء مختلفة، ولم يقع الاكتفاء بوجود ذاتها من غير تعدد هذه القوى وموادها المختلفة وأعضائها، وأما العقل فلم يقع له في صدور أفعاله وظهور معانيه وحالاته حاجة إلى مواد

و آلات جديدة. قلنا: صفات العقل وكمالاته تنزل منه الى المواد الخارجية على سبيل الإفاضة و الإيجاد من غير أن يتأثر منها أو يفعل و يستكمل بسببها، و أما النفس فليس لها أن تستقل بذاتها، و تتبره عن التغير و الانفعال من خواصها و آلاتها إلا بعد أن تصير عقلاً محضاً ليس له جهة نقص و لاكمال منتظر، و أما قبل ذلك فهي ذات أطوار مختلفة تحتاج إلى كلها؛ فتارة في مقام المحس و الطبيعة، و تارة في مقام النفس و التخيل، و طوراً في مقام العقل و المعقول، و هذا حالها ما دامت متعلقة الذات بهذا البدن الطبيعي؛ فإذا انقطعت عن هذا العالم كان مقامها إماما المقام العقلي المجرد إن كانت من الكاملين في العلم و العمل، و إماما المقام الثاني المثالي الأخرى إن لم يكن كذلك على اختلاف أنواعها بحسب غلبة الملكات الأحوال و تصورها بصورة ما يناسبها من الأنواع الأخرى.

فصل (٦)

في ضعف ما قاله صاحب المطارحات في هذا المقام دفعا لما قيل في تكثر القوى من غير أن يرجع الى ذات واحدة كما يزعم نور الحق عليك من افق تباينه حسب ما نهيناك عليه مراراً

اعلم أن بعض المكثرين لمبادئ الأفعال الصادرة عن الإنسان التي بعضها جسمانية و بعضها روحانية قال بما حاصله: إن النفس و قواها لو كانت شيئاً واحداً لوجب أن يكون من شأنها مخالطة المادة تارة و ذلك عند ما يتصرف في الغذاء و ينمي و يولد و يدرك إدراك الجسمانيات، و التجرد عنها تارة أخرى و ذلك عند إدراك المعقولات و هو ممتنع.

و أيضاً كان يجب أن يكون جميع الأشياء المحفوظة في خزانها مشاهدة لها أبداً كما هو حال القوة العقلية بالفعل.

فأجاب عنه في المطارحات أمّا أن الخيال جسماني فالقدماء يعترفون به و إن كان فيه ضروب من التحقيق لا يلائم هذا الموضع، و إن كان فيه للحواس

الظاهرة مدخل، وهذه إلى البيان أقرب. وأما أن النفس تحتاج إلى مخالطة المادة عند ما تتصرف في الغذاء وغيره فلعلّه لا يتمشى، وربما يجوز أن يكون غير المخالط يتصرف تصرفاً ما في الغذاء ونحوه، وربما يعتمد على بقاء أثر قوة مع انتفاء قوة أخرى، و بطلان التوليد والنمو ربما يعمل في بعض الأشخاص أو الأوقات ببطلان استعداد مزاجي يناسب ذلك الفعل، وكما أن الروح الذي في التجاويف مع قرب الأمكنة يختلف مزاجه للاختلاف الذي أوجب استعداد القوى المختلفة على ما ذكر، فيجوز أن يكون أمزجة* الأوقات من العمر يختلف بها استعداد التأثير عن مبدء واحد بآثار كثيرة، أو أثر واحد مطلقاً، أو أثر واحد من جهة واحدة بقول الخصم، كما أن مزاج السن اقتضى بطلان النامية نفسها مع بقاء واهب النامية من النفس أو العقل على ما جاوزت فأجوز أن يكون مبدء النمو شيئاً واحداً هو مبدء أفاعيل أخرى، و بطلان النمو في وقت لبطلان الاستعداد المتعلق بالقابل. ثم كثير من القوى أضيف إليها أفعال لا يصح حصولها إلا من واهب الصور فإذا كانت الهيئات كلها منه والقوة معدة فيجوز أن يحصل الاستعداد من أمور هي قوى غير جوهرية فعالة انتهى قوله بالفاظه.

وفيه أبحاث، تحقيقية:

منها أن تسليمه لكون الخيال قوة جسمانية على طريقة القدماء غير صحيح لما علمت من أنها مجردة عن البدن الطبيعي عندهم حسبما أقمنا البراهين عليه.

ومنها أن تجويزه لكون قوة غير جسمانية متصرفة في الغذاء على وجه الاستقرار في بقائه إليه شخصاً ليس بحق، فإن الجوهر المفارق وإن جاز تدبيره

* قوله: «فيجوز أن يكون أمزجة...» العبارة الصحيحة هكذا: فيجوز أن تكون أمزجة الأوقات من العمر يختلف بها استعداد التأثير (التأثير - نسخة) عن مبدء واحد الخ.

للأُمور السفلية لكن ليس ذلك على الوجه الذى يفعل عنها أو يستكمل بها بوجه من الوجوه.

و منها أن إسناده بطلان التولد و النموّ في بعض الأوقات إلى بطلان الاستعداد في ذلك الوقت نشأ من الخلط بين أحوال النوع و لوازمه، و أحوال الشخص و عوارضه، و أن الأولى لا يمكن أن تكون مستندة إلى استعداد المادة و أحوالها الاتفاقية؛ فإنّ الذى يحصل بمجرد حال المادة و عوارضها لا يكون دائماً ولا أكثرىاً أيضاً بخلاف الذى يقتضيه المبادئ الفاعلية من الأُمور المطردة في أشخاص النوع كلّها أو أكثرها. و من هذا القليل وقوف النامية و المولدة مطلقاً و عروض الموت الطبيعى كما يتّناه؛ فإنها أحوال منشأها أسباب فاعلية مقتضية لأحوال مطردة إمّا بالذات كالاستكمالات و الانتقالات إلى الغايات الذاتية، و إمّا بالعرض كالتقصانات اللازمة لبعض القوى بواسطة استكمالات تعرض لبعض أخرى، أو انصراف القوة عن فعل لأجل توجّدها إلى فعل آخر، كالنفس إذا انتقلت إلى نشأة أخرى انصرفت قوتها عن هذه النشأة البدنية فيعرض الموت بالتبع؛ فقوليه مزاج السن اقتضى بطلان النامية ليس عندنا كلاماً حكماً بل بالعكس أولى، فإنّ اختلاف أحوال الأسنان كالشباب و الشيب و الموت الطبيعى تابع لاختلاف أحوال النفس في تقلّباتها في الأطوار الذاتية، و انتقالاتها في نشآت الطبيعة من بعضها إلى بعض، ثمّ في نشآت الحياة من بعضها إلى بعض، ثمّ في نشآت العقل؛ فللنفس في كلّ وقت تجوهر آخر يقتضى فعلاً آخر يناسبه، و استعدادات أيضاً كما علمت تابعة لمبادئها و القوة تابعة للفعل، فالقول بأنّ المبدء بصفة المبدئية باق و الأثر غير موجود أنما يصحّ لأجل عائق خارجى على سبيل الندرة و الاتفاق في بعض أشخاص النوع لا في كلّها؛ فيمتنع أن تكون النامية موجودة و النموّ غير حاصل إلا لمانع اتفاقى يقع عن الشذوذ و الواقع خلافه، فإنّ وقوف النمو و التوليد في سن الشيخوخة أمر مطرد في جميع الأشخاص كلّها.

و منها أن قوله القوى أضيف إليها أفعال لا يصح صدورها إلا من واهب الصور الخ بناءً على ما ذهب إليه من إنكار الصور الجوهرية، وقد علمت و هن قاعدته و بطلان إنكاره للصور و القوى حيث ذهب إلى أن الغاذي و المنمي و المولّد في الأجسام النباتية و الحيوانية ليست نفوسها و قواها، ولا في الإنسان نفسه بل جوهر مفارق؛ فإننا قديسنا في مواضع أن مباشر التحريكات و الإحالات* هي الطبائع المتعلقة بالأجسام و قواها، و كون المفارق العقلي مبدء لكلّ و إن كان صحيحاً لكن ليست مبدئيته على سبيل المباشرة و المزاولة، و الفرق بين المعد و المقتضى ممّا لا يخفى على من أمعن في الأبحاث الحكيمة، فالقوة النارية في التسخين و الماء في التبريد و غيرها في بابه ليست معدّات لما يصدر عنها دائماً بل مقتضيات و موجبات و أسباب فاعلية بلا شبهة سيّما ما ينشأ في موادها المنفصلة عنها دائماً، و كذلك القوى النباتية و الحيوانية على ما مر مستقصى في مباحث الصور، فالمرجع في توحيد النفس إلى ما ذكرناه.

فصل (٧)

في أن هذه القوى البدنية** كلها ظل لما في النفس من الهيئات النفسانية و اعلم أن القوى القائمة بالبدن و أعضائه و هو الإنسان الطبيعي ظلال و مثل للنفس المدبرة و قواها، و هي الإنسان النفسى الأخرى، و ذلك الإنسان

* قوله: «أن مباشر التحريكات و الحالات...» و الصواب أعنى العبارة الصحيحة هكذا: «أن مباشر التحريكات و الإحالات...»

** قوله: «فصل في أن هذه القوى البدنية...» در روز چهارشنبه ۲۱ ماه شعبان ۱۴۰۴ هـ. ق = ۱۳۶۳/۳/۲ هـ. ش تدریس اسفار در حوزه علمیه قم به این فصل رسیده است که حوزه تعطیل شده است، تا در روز دوشنبه ۲۳ مهرماه ۱۳۶۳ شروع بتدریس شده است، الحمد لله رب العالمین.

البرزخى" بقواه وأعضائه النفسانية ظلال و مثل للإنسان العقلى و جهاته و اعتباراته العقلية، فهذا البدن الطبيعى و أعضاؤه و هيئاته ظلال ظلال، و مثل مثل لما فى العقل الإنسانى، أمّا أن قوى الإنسان الطبيعى بمنزلة قشر و غلاف للإنسان الحيوانى المحشور فى الآخرة التى هى دار الحياة لقوله تعالى: «و إن الدار الآخرة لهى الحيوان لو كانوا يعلمون» فالدليل عليه أن الإنسان إذا ركد قواه** الظاهرة و حواسه البدنية بالنوم أو الإغماء*** أو غيرهما كثيراً ما يجد من نفسه أنه يسمع و يرى و يشم و يلمس و يبسط و يمشى، فله فى ذاته هذه المشاعر و القوى و الآلات من غير نقصان و عوز لشيء منها لكنها ليست ثابتة فى هذا العالم أى عالم

* قوله: «و ذلك الإنسان البرزخى...» أى ذلك الإنسان النفسى هو ذلك الإنسان البرزخى الذى هو ظل الإنسان العقلى، فالإنسان الطبيعى ظل للنفسى أى البرزخى و هو ظل للعقلى. و اعلم أن المصنف يشير فى عدة مواضع من هذا الفصل إلى المثل العقلية، فتدبر.

** قوله: «فالدليل عليه أن الإنسان إذا ركد قواه...» اصلم أن رسالتنا الكريمة الفريدة القيمة بالفارسية الموسومة بـ «نسان در عرف عرفان» تبحث عن هذه الغاية القصوى و البقية العليا فى أربعة فصول، و كل فصل يحوى حقائق و لطائف فى معرفة النفس الناطقة الإنسانية و شهود الحقائق العقلانية و المثل الروحانية، و قد طبعت تلك الرسالة عدة مرات على أننا قد جعلناها الكلمة ٢٨٥ من كتابنا «الف كلمة و كلمة»؛ و لابد لك فى فهم ما فى تلك الرسالة من الحقائق إلى أستاذ حكيم عارف سالك، و نعم ما أفاد العارف الرومى فى المتنوى:

هر كه گيرد پيشه اى بی‌اوستا	ريشخندى شد بشهر و روستا
هيچكس بی‌اوستا چيزى نشد	هيچ آهن خنجر تيزى نشد
هر كه در ره بی‌قلاوزى رود	هر دو روزه راه صد ساله شود

ثم إن رسالتنا المطبوعة المسماة بالمثل، و كذلك رسالتنا الأخرى المسماة بالمثل كل واحدة منهما نعم العون فى المقام، و الله سبحانه و تعالى شأنه فتاح القلوب و متاح الغيوب.

*** قوله: «أو الاعمال» و الصواب: أو الإغماء.

الحسّ والشهادة و إلا لشاهدها كلّ سليم الحسّ وليس كذلك، فعلم أنّ موطنها عالم آخر هو عالم الغيب والباطن، و أما أنّ تلك القوى والآلات الباطنية ظلال وأشباح لما في العقل الإنساني فلأنّ العقل بسيط و هو منشأ هذه القوى في النفس و بتوسطها في البدن، و لو لم يكن فيه من الاعتبارات والجهات ما يليق بذاته لم يكن منشأ صدور هذه الأمور الكثيرة عن الأمر البسيط، و ذلك لأنّ كلّ جوهر عال في الشرف مبدء* لجميع الكمالات الموجودة فيما دونه من الجوهر النازلة على وجه الجمعية.

و قد نقلنا عن المعلم الأول صريح القول بأنّ الإنسان العقلي فيه جميع الأعضاء التي في الإنسان الحسي على وجه لائق به.

و قال أيضاً في مواضع أخرى من كتابه: إنّ في الإنسان الجسماني الإنسان النفساني و الانسان العقلي و لست أعنى هو هما لكن أعنى به أنّه يتصل بهما** لأنه صنم لهما، و ذلك أنّه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلي، و بعض أفاعيل الإنسان النفساني، و ذلك أنّ في الإنسان الحسيّ كلمات الإنسان النفساني و كلمات الإنسان العقلي، فقد جمع الحسيّ كلتا الكلمتين إلا أنّها فيه ضعيفة قليلة نزره*** لأنّه صنم الصنم، فقد بان أنّ الإنسان الأول العالی حسّاس إلا أنّه بنوع أعلى و أفضل من الحسّ الكائن في الإنسان السفلي، و أنّه إنّما ينال الحسّ**** من الإنسان الكائن في العالم الأعلى العقلي كما بيناه انتهى كلامه فما أشدّ نور عقله و قوة عرفانه، و ما أشمخ مقامه في الحكمة الإلهية و أعلى

* قوله: «مبدء...» والصواب: مبدأ فهو بمعنى لجميع الكمالات الخ. و قوله: «فيه جميع الأعضاء...»

والصواب فيه جميع الأعضاء التي في الانسان الحسي.

** قوله: «أنّه يتصل بهما» أقول: بل يتحد بهما إتحاداً وجودياً.

*** قوله: «قليلة نذرة» والصواب قليلة نزره.

**** قوله: «هو أنّه إنّما ينال...» ضمير أنّه إنّما راجع إلى الإنسان العالی.

مرتبه حيث حقق هذه المسأله على وجه وقف أفكار من لحقه من المتفكرين دون بلوغ شأوه، و جمهور الحكماء الإسلاميين كالشيخ أبى على و من فى طبقته لفى ذهول عما ذكره، فانَّ الشيخ استضعف فى الشفاء القول المنسوب إلى أفلاطون و معلّمه سقراط بأنَّ فى الوجود إنسانين إنسان فاسد، و إنسان مفارق أبدى، فكيف لو سمع* أنَّ فى كلَّ إنسان ثلاثة أناس متفاوتة فى الوجود حسى فاسد، و عقلى دائم، و نفسانى بينهما، فقد ظهر أنَّ هذا الهيكل الحسى الإنسانى بجميع أعضائه طلسم و صنم للإنسان النفسى، و هو أيضاً صنم للإنسان العقلى و مثال له، و هو المحشور إمّا فى زمرة السعداء و أهل الجنة أو فى زمرة الأشقياء و أهل الجحيم، و أمّا الإنسان العقلى فهو فى مقعد صدق عند ملك مقدر، و الإنسان النفسى له الإحساس بذاته للأشياء و الحكم بذاته عليها لا بآلة طبيعية يحتاج إليها فى إدراكه و فعله؛ فإدراكه للخارجيات من المحسوسات و إن كان بصورة زائدة حاضرة عنده أو حاصلة فيه إلا أنَّ إدراكه لها بعين تلك الصّور لا بصورة أخرى و إلا لزم التسلسل فى تضاعف الصور الإدراكية، فذاته بذاته لإدراك المبصرات بصر، و لإدراك المسموعات سمع، و هكذا فى كل نوع من المحسوسات فهو فى ذاته لذاته سمع و بصر و شم و ذوق و لمس، و قد علمت فيما سبق اتحاد الحس بالمحسوس فهو حس جميع الحواس، و أيضاً له الحكم بذاته فى القضايا الوهمية و غيرها لا بأمر زائد من صور القضايا و هو الشهوة لذاته للمشتهيات، و الغضب لذاته على المناقرات من غير

* قوله: «فكيف لو سمع...» أقول: الإنسان المفارق الأبدى شامل على البرزخى و العقلى و اللاهوتى كلّها، فالقول بأنَّ فى الوجود إنسانين كأنه قول بأنَّ فى الوجود أربعة أناس. ثمَّ كلام الشيخ فى الشفاء يطلب فى الفصل الثانى من سابعة الهيآت الشفاء (ص ٣٦٩ بصحيحنا و تحقيقنا و تعليقاتنا عليه، و ص ٢٠٣، ج ٢ من الطبع الأول المجرى الرحلى)؛ و تفصيل البحث فى المثل يطلب فى تعليقاتنا على الشفاء، سيما فى رسالتنا المطبوعة فى المثل الإلهية).

شهوة زائدة و غضب زائد، و كذا قياس الإنسان العقلى البسيط فى نظائر ما ذكرناه.

قال الفيلسوف الأعظم: إن هذه الحسائس عقول ضعيفة، و تلك العقول حسائس قوية.

ثم لقائل أن يقول: إن الإنسان إذا كان فى العالم الأعلى يكون حساساً، و الحساس فصل جنسه، و الحس ليس إلا انفعالاً من صورة طبيعية جسمانية فكيف يمكن أن يكون فى الجوهر الكريم العالى حسّ و هو موجود فى الجوهر الدنى السافل.

فالجواب عنه كما يستفاد من كلام الفيلسوف إن نسبة هذا الحس إلى الحس العقلى كنسبة هذا الحيوان اللحمى إلى الحيوان العقلى، و كذا نسبة المحسوس هاهنا إلى الأمر المحسوس هناك، و لذا قيل: الحس الذى* فى هذا العالم الأدنى لا يشبه الحس الذى فى العالم الأعلى، فإن الحس هناك على المحسوسات التى هناك، فلذلك صار بصر هذا الحيوان السفلى متملقاً ببصر الحيوان الأعلى و متصلاً به.

أقول: و كذا سمعه بسمعه و شمه بشمه و ذوقه بذوقه و لمسه بلمسه كاتصال هذه الأنواع الطبيعية المادية بصورها العقلية الموجودة فى العالم الأعلى و فى علم الله الأزلى كما ورد فى الحديث النبوى على قائله و آله الصلوة و السلام: إن هذه النار غسلت بسبعين ماءً ثم أنزلت، إشارة إلى أن هذه النار من مراتب تنزلات النار العقلية، و كان رسول الله (ص) بهذه الحواس الباطنية الأخروية يدرك الأمور الغائبة عن هذه الحواس الدائرة، حيث قال فى الذوق: أبیت عند ربى يطعمنى و

* قوله: «ولذا قيل الحس الذى...» و الصواب و لذا قال، و ضمير الفعل راجع إلى الفيلسوف.

يسقيني، و في الشم: إني لأجد نفس الرحمان من جانب اليمين، و في البصر: زويت لى الأرض* فأريت مشارقتها و مغاريها، و في اللمس: وضع الله بكتفى يده فأحسّ الجلد** بردها بين تديي، و في السمع أطلت السماء و حق لها أن تأطّ ليس فيها موضع قدم إلا و فيه ملك ساجد أو راكم، و بالجملة الإنسان العقلى يفيض بنوره على هذا الإنسان الطبيعى السفلى بواسطة الإنسان النفسى المتوسط بين العقلى و الطبيعى.

و اعلم أيضاً أن إشراق النفس على الصّور الموجودة فيها كإشراق الشمس على الأجسام وغيره بوجه، فإن مقتضى الأول إفادة ذات المرئى الإشراق***، و مقتضى الثانى إفادة ظهوره، فالنفس عند تخيلها للأشياء تفيد صورها الخيالية الموجودة فى عالمها لا فى هذا العالم، و يدركها بذاتها لا بصورة أخرى، و أما إدراكها للمبصرات الخارجية فهو أيضاً كما حققناه سابقاً فى مباحث الإبصار من أن المادة و وضعها بالنسبة إلى آلة الإبصار مخصّص لأن يفيض من النفس صورة مساوية للصورة المادية، و هى مجردة عنها و عن غواشيها موجودة فى صقع النفس كالصّور الخيالية، و الفرق بينهما باشتراط المادة و عوارضها الخارجية فى المبصرة**** و عدم الاشتراط بها فى المتخيلة.

* قوله: «و فى البصر زويت لى الأرض...» بضم الزاء اخت الراء و كسر الواو.

** قوله: «فأحسّ الجلد...» الجارة بصورتها الصحيحة هكذا: زويت لى الارض فأريت مشارقتها، و فى اللمس وضع الله بكتفى يده فأحسّ الجلد بردها بين تديي، و فى السمع أطلت السماء و حق لها أن تطّ ليس فيها موضع قدم إلا و فيه ملك ساجد أو راكم. و قوله: «على الصورة الموجودة» و الصواب على الصور الموجودة.

*** قوله: «إفادة ذات المرئى الإشراقى» و الصواب إفادة ذات المرئى الإشراق.

**** قوله: «فى المبصرة» فى نسخة: فى الباصرة.

فصل (٨)

في المتعلق الاول للنفس*

إن النفس لا تنصرف في الأعضاء الكثيفة العنصرية إلا بوسط مناسب للطرفين، وذلك الوسط هو الجسم اللطيف النوراني المسمى بالروح النافذ في الأعضاء بواسطة الأعصاب الدماغية، وهذه الدعوى أى كون النفس غير متصرف أولاً إلا لذلك الروح الذى قيل إنه مخلوق من لطافة الأخلاط وبخاريتها، كما أن البدن مخلوق من كثافة الأخلاط و رديها قريبة من الواضوح غير محتاجة إلى البرهان إذ درجات الوجود متتالية مرتبة في اللطافة والكثافة فيما يتصف بهما، كما إنها مرتبة في الشرف والهنسة؛ ففي الحيوان الواحد جزء هو أطف أجزائه، و هو الروح المحوى بالشرائين، و جزء هو أكثف أجزائه هو كالمقيم في الورك، و ما بين أطف لطيفة و أكثف كثيفة وسائط مناسبة قد نُضد بعضها** بالبعض كما في طبقات الأجرام الكلية الفلكية و العنصرية على تدبير المحكم الإلهي، و النظم السديد العلوى، ولا شك أن أطفها أبين فعلاً و أقل انفعالاً و أكثفها بعكس ذلك، مثاله أن الروح الغريزى*** مؤثر بالجيلة في الدم الطبيعى إذ هو في أفق الدم ثم لا ينعكس الأمر، والدم الطبيعى مؤثر في الرطوبة الدماغية إذ هو في أطفها و لا ينعكس، و تلك الرطوبة مؤثرة في اللحمان العضلية من غير عكس، و هكذا في كل جزء بعد جزء إلى أن ينتهى إلى أصلب الأجزاء، و هو القابل المتأثر على

* قوله: «فصل في المتعلق الأول للنفس...» راجع المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط هند، ج ٢، ص

٤٠٨). قوله: «المسمى بالروح النافذ في الأعضاء...» أى الروح البخارى.

** قوله: «قد نُضد بعضها...» أى قد ترتب بعضها بالبعض. و قوله: «كما في طبقات الأجرام الفلكية» و الصواب كما في طبقات الأجرام الكلية الفلكية؛ كما في نسخة مصححة عندنا و قد سقطت كلمة الكلية في الطبعة الأولى الرحلية.

*** قوله: «مثاله أن الروح الغريزى...» أى الروح الطبيعى الذى مبدئه الكبد.

الإطلاق من غير أن يؤثر في شيء مما عداه، وكذلك يجب أن يتصور التضد و الترتيب في الروحانيات كما تصورت في الجسمانيات، وكذلك الحال في أجسام العالم الكبير كما علمت في العالم الصغير، فإن في جسمياته جزء هو أظف أجزائه و هو الفلك الأعلى الجسماني، و فيها جزء هو أكف أجزائه و هو الأرض السفلى، و بين أظف لطيفه و أكف كثيفه وسائط متناسقة منضدة بعضها على بعض على التقدير الإلهي و النظم الحكيمى، و قد دلت الأدلة على أن أظفها ذاتاً أئينها تفعيلاً، و أكفها ذاتاً أئينها انفعالا، و لهذا ما ورد في الأدعية التوجه إلى جانب السماء عند طلب الحاجات، و استجلاب الخيرات، و استجابة الدعوات، و هذا معنى ما ورد في لسان بعض العرفاء أن النور الإلهي معنى أحدى إنما يكون افتنانه بحسب المعادن المفعولة، و المراد أن الوجود الفاضل من الحق المسمى عند بعضهم بالنفس الرحمانى أمر واحد حقيقة مختلف المراتب بحسب القرب و البعد من الأول تعالى.

إذا تقرر هذا فاعلم أن جوهر النفس لكونه من سنخ الملكوت و عالم الضياء المحض العقلى لا يتصرف في البدن الكثيف المظلم العنصرى بحيث يحصل منهما نوع طبسمى وحدانى إلا بمتوسط، والمتوسط بينها و بين البدن* الكثيف هو الجوهر اللطيف المسمى بالروح عند الأطباء، و المتوسط بينها كل واحد من الطرفين، و لذلك المتوسط أيضاً متوسط آخر مناسب لطرفيه كالبرزخ المثالى بين الناطقة و الروح الحيوانى و الدم الصافى اللطيف بينه و بين البدن. ثم الدليل على وجود هذا الجوهر المسمى بالروح أن سد الأعصاب يوجب إبطال قوة الحس و الحركة عما وراء موضع السد مما يلى جهة الدماغ، و السد لا يمنع إلا نفوذ الأجسام، و التجارب الطبية أيضاً شاهدة بوجوده؛ فإن كثرتة يوجب الفرح و النشاط و القوة

* قوله: «هو المتوسط بينها و بين البدن...» ضمير بينها راجع إلى النفس في قوله «أن جوهر النفس». و قوله: «المسمى بالروح عند الأطباء» أى المسمى بالروح البخارى عندهم، و قوله: «متوسط آخر»، و هو القوى.

و الشجاعة و الشهوة، و قلته يوجب الصّرع و السكتة و الغم و الحزن و الما ليخوليا، و عند انقطاعه عن القلب يعرض الموت فجأة، و كما أن تعلق النفس بالبدن لأجله فلا بد أيضاً من تعلقها لكونها واحدة من عضو واحد* هو المتعلق به النفس بواسطة هذا الرّوح البخارى، و سائر الأعضاء يكون متعلقاً بها بواسطة ذلك العضو الذى هو الرئيس.

و قد اختلفوا أن ذلك العضو الرئيسى المعطى لقوة سائر الأعضاء و روحها هو القلب أو الدماغ، و عند الأكثرين من الأطباء و الطبيعيين أنه هو القلب لكونه أحرّ ما فى البدن**، و الدماغ ليس هو كذلك فهو المناسب لتكوّن الروح الحارّ الغريزى.

و أيضاً الحركات الفكرية يسعّن الدماغ تسخيناً شديداً، فلو لم يكن بارداً فى أصله لزم احتراقه عند اجتماع التسخينين: تسخين الروح، و تسخين الحركة الفكرية.

و أيضاً أول ما يتخلق فى البدن هو القلب*** و هو أول ما يتحرك من الأعضاء و آخر ما يسكن؛ فهو المتعلق الأول للنفس ثم بواسطة بالدماغ و الكبد و بسائر الأعضاء على الترتيب.

فلن قيل: لو كان القلب عضواً رئيسياً معطياً و كانت الأرواح النفسانية فائضة منه إلى الدماغ لكان القلب منبت الأعصاب دون الدماغ لأن منبت الآلة يكون من المبدء لامن الآخذ، و لما لم يكن كذلك بطل ما قلتموه.

* قوله: «من عضو واحد» متعلق بقوله فلا بد.

** قوله: «لكونه أحرّ ما فى البدن» أحرّ بالحاء المهملة و تشديد الراء من الحرارة. و قوله: «فهو المناسب لتكوّن الروح...» لتكوّن مصدر باب التفعل من الكون.

*** قوله: «أول ما يتخلق فى البدن هو الخلق» والصواب: هو القلب.

قلنا: قد قال بعض شرّاح القانون إنه لم يَقم دليل قطع* على أن منبت الأعصاب هو الدماغ ألبتة، و مع قطع النظر عن ذلك القول لما نَع أن يمنع كون منبت الآلة واجباً أن يكون هو المبدء، لم لا يجوز أن يكون العضو المستفيد منه تآ لآلة، و كانت استفادته القوة من المبدء بعد أن وصلت الآلة إلى العضو المفيد فعينئذ يتأدى فيه الأرواح الحاملة للقوى الإحساسية و التحريكية، و الاستقصاء في هذا المبحث يناسب الكتب الطيبة.

* قوله: «لم يَقم دليل قطع» والصواب: لم يَقم دليل قطعى.

الباب التاسع

في شرح بعض ملكات النفس الإنسانية و أفعالها، و انفعالاتها و منازل الإنسان و مقاماته. و أن قواه بعضها أرفع وجوداً و أقل قبولاً للتجزى من بعض و فيه فصول:

فصل (١)

في خواص الإنسان*

فمنها النطق إعلم أن من عظيم حكمة الله في خلق الإنسان من العناصر و الأركان إحداثه الموضوعات اللغوية فيه، و الداعى إلى ذلك إن الإنسان مفتقر في معيشته الدنياوية إلى مشاركة ما و معاونة من بنى نوعه؛ فإن الواحد من الإنسان لو تفرد في وجوده عن أفراد نوعه و جنسه و لم يكن في الوجود إلا هو و الأمور

* قوله: «فصل في خواص الإنسان...» عبدة مطالب هذا الفصل أهدى بها خواص الإنسان إلى الخاصة التاسعة بتمامها هي ما في الفصل الأول من المقالة الخامسة من نفس الشفاء (ط ١، ج ١، ص ٣٤٦ من الطبع الرحلى المجرى)؛ و كذا هي مطالب الفصل الأول من الباب السادس من نفس المباحث المشرقية للفخر الرازى (ط حيدرآباد الدكن، ج ٢، ص ٢٠٩)، و بالجملة أن الأصل لهما هو الشفاء، إلا أن لصاحب الأسفار تحقيقاً أنيقاً تفرد به في آخر الفصل، فتدبر.

الموجودة في الطبيعة هلك سريعاً، أو ساءت معيشته لحاجته في معيشته إلى أمور زائدة على ما في الطبيعة مثل الغذاء المعمول والملبوس المصنوع؛ فإن الأغذية الطبيعية غير صالحة لاغتذائه، والملابس الطبيعية أيضاً لا تصلح له إلا بعد صيرورتها صناعية بأعمال إرادية؛ فلذلك يحتاج إلى تعلّم بعض الصناعات حتى تحسن معيشته، والشخص الواحد لا يمكنه القيام بمجموع تلك الصناعات بل لابد من مشاركة ومعاونة بين جماعة حتى يحفز هذا لذلك؛ وذلك ينسج لهذا، وهذا ينقل لذلك، وذاك يعطيه بإزاء عمله أجره؛ فلهذه الأسباب وأمثالها احتاج الإنسان في المعاملات وغيرها أن يكون له قوة على أن يعلم الآخر* الذي هو شريكه بما في نفسه بعلاقة وضعية، وأصلح الأشياء لذلك هو الصوت لأنه ينشعب إلى حروف يتركّب منها تراكيب كثيرة من غير مؤونة يلحق البدن، والصوت من الأمور الضرورية للإنسان لتنفسه المضطر إليه في ترويح حرارة القلب، وأيضاً الهيئات الصوتية لا يثبت ولا يدوم عدده فيؤمن من وقوف من** لاحتاج إلى شعوره عليه، وبعد الصوت في صلاحية أمر الإعلام هي الإشارة إلا أنه أدلّ منها*** لأنها لا ترشد إلا من حيث يقع عليه البصر، وذلك أيضاً من جهة مخصوصة ويحتاج المعلم أن يحرك حقيقته إلى جهة مخصوصة حركات كثيرة يسرعى بها الإشارة؛ ففائدة الإشارة أقل ومؤونتها أكثر؛ وأما الصوت فليس كذلك فلا جرم قد تقرر الاصطلاح على التعريف لما في النفس بالعبارة؛ فجعلت الطبيعة للنفس أن يؤلف من الأصوات ما يتوصل به إلى تعريف الغير، وأما

* قوله: «على أن يعلم الآخر...» يعلم من الإعلام. وقوله: «بعلاقة وضعية» والصواب بعلامة وضعية، أى على أن يعلم الآخر الذى هو شريكه بما في نفسه بعلامة وضعية.

** قوله: «فيؤمن وقوف من...» والصواب: فيؤمن من وقوف من لاحتاج إلخ.

*** قوله: «إلا أنه أدلّ منها» أدلّ بالذال من الدلالة، وأما بالواو كما في الطبعة الأولى الرحلية فغلط بلا دغدغة.

الحيوانات الأخرى فإنَّ أغذيتها طبيعية أو قريب منها، و ملابسا مخلوقة معها كالإهاب و الشعر و الثقب و الكهوف* فما كان لها حاجة إلى الكلام و مع ذلك فإنَّ لها أصواتاً مناسبة لما في بعضها من شوب رويّة و إعلام يقف بها غيرها على ما في نفوسها و ضمائرهما**، ولكن دلالة تلك الأصوات دلالة إجمالية يكفى لاغراضها من طلب ملائم أو دفع منافر، و أمّا الأصوات الإنسانية فلها دلالة تفصيلية، و لعل الامور التي يحتاج إلى أن يعبر عنها الإنسان في أغراضه يكاد أن لا يتناهى، فما كان يمكن أن يطبع بإزائها أصوات بلانهاية فلاجل ذلك و لضرورات أخرى يحتاج إلى وضع الألفاظ و الاصطلاح عليها.

و من خواصه العجيبة استنباط الصنائع العملية الغريبة، و أمّا الحيوانات الأخرى*** و خصوصاً الطير في صنائع بهوتها و مساكنها سيّما النحل في بنائه البيوت المسدسة****؛ فإنَّ المسدس أوسع الأشكال بعد الدائرة و أشبهها بالدائرة، من جهة أن مساحته تحصل من ضرب نصف قطره***** في نصف محيطه كالدائرة.

* قوله: «و الثقب و الكهوف...» العبارة الصحيحة بعد الكهوف هكذا؛ فما كان لها حاجة إلى الكلام.
 ** قوله: «في نفوسها و ضمائرهما...» العبارة الصحيحة بعد قوله: «و ضمائرهما» هكذا؛ ولكن دلالة تلك الأصوات دلالة إجمالية يكفى الخ.
 *** قوله: «و أمّا الحيوانات الأخرى» في العبارة سقط و تمامها هكذا؛ و أمّا الحيوانات الأخرى فلها شيء من ذلك و خصوصاً الطير الخ.
 **** قوله: «سيّما النحل في بنائه البيوت المسدسة...» قال العارف الرومي في أوائل المجلد الأول من كتاب المتنوى المعنوى:

آنچه حق آموخت مر زنبور را	آن نباشد شیر را و گور را
خانهها سازد برآز حلوی تر	حق بر او آن علم را بگشود در
آنچه حق آموخت کرم پیله را	هیچ پیلی داند آن گون حیل را

***** قوله: «تحصل من ضرب نصف قطره...» أي نصف قطره الأقصر و هو الذي يخرج من

و إنما ترك الاستدارة لأن لا يقع خارج البيوت من الفرج فضلٌ مهملاً، و كذا المربع لتلايبق زوايا ضائعة داخل البيوت فوضعت البيوت على هيئة أشكال متراصة شبيهة بشكل صاحب البيت؛ فإن النحل مستدير مستطيل و لو كانت مستديرة لم تتراص، و لو كانت مضلعة غير المسدسة فلما أن لم يتراص أيضاً كالمخمس والمسيح و غيرها أو يقع لها الفرج داخلاً كحاذ الزوايا مثل المثلث و المربع و مع ذلك كله ليس صدور مثل هذه الصنعة العجيبة عن تلك الحيوانات من تدبير نفسها الشخصية الجزئية عن استنباط* و إلا لم يكن على و تيرة واحدة، بل صدورها عن إلهام و تسخير من مدبرات أمرها و ملائكة نوعها، و أكثر فائدة تلك الصنائع يرجع إلى صلاح نوعها أو صلاح غيرها كالإنسان الذي كأنه الصفوة و الغاية في فعلها و وجودها و وجود صنائعها، و ما يرجع إلى صلاح شخصها فهو قليل بخلاف الإنسان بما هو إنسان سيما الفرد الكامل منه؛ فإن جميع ما يقصده و يكسبه إنما ترجع فائدته إلى ذاته الشخصية، و العلة في ذلك أن حكم الهوية الشخصية منه كالحقيقة النوعية من غيره في أن لها الديمومة الأخرية بشخصها و البقاء العقلي بذاتها، و الحيوانات الأخرى لا يبقى إلا بالنوع لا بالعدد.

منتصف ضلع إلى منتصف ضلع آخر يوازيه، فإن الأطول يخرج من زاوية إلى أخرى تقابلها. وقوله: من الفرج، بيان للفضل. وقوله: فضل مهمل، فاعل لقوله لا يقع. و ما في النسخ فضلاً مهملاً مهملاً و لما كانت أشكال البيوت المفروضة بمسمة، فتصور وقوع الفضل خارجها أو داخلها ليس فيه صعوبة كثيرة. و قوله: من مدبرات أمرها و ملائكة نوعها، يعنى بها المثل الإلهية أى أرباب أنواعها. و قوله: والعلة في ذلك. لعله إشارة إلى سرّ و هو أن الإنسان أشرف الأنواع بحسب نوعه، و أشرف الموجودات بحسب فرد و هو الكامل الذي خلقه ما سواه به.

* قوله: «عن استنباط» والصحيح عن استنباط و قياس؛ و قد سقطت كلمة «و قياس» عن الطبعة الأولى الرحلية.

و من خواصّه أيضاً أنه يتبع إدراكه للأشياء* النادرة حالة انفعالية تسمى بالتعجب و يتبعه الضحك، و يتبع إدراكه للأشياء المؤذية انفعال يسمى بالضجرة و يتبعه البكاء.

و منها أن المشاركة المصلحية تقتضى المنع من بعض الأفعال و الحث على بعضها، ثم إن الإنسان يعتقد ذلك من حين صغره و يستمر نشوه عليه، فعينثذ يتأكد فيه اعتقاد وجوب الامتناع من أحدهما و الإقدام على الآخر، و ركز في نفسه ذلك عناية من الله لأجل النظام فيسمى الأول قبيحاً و الثاني حسناً جميلاً، و أما سائر الحيوانات فإنها إن تركت بعض الأمور مثل الأسد المعلم لا يأكل صاحبه، و مثل الفرس العتيق النجيب لا يسافح أمّه؛ فليس ذلك من جهة اعتقاد في النفس بل لحيأة نفسانية أخرى؛ و هو أن كل حيوان يحب بالطبع ما يلائمه و يكرهه، و الشخص الذى يطعمه محبوب عنده فيصير ذلك مانعاً عن أكله لذلك الشخص، و كذا نشوه عند أمّه من أول صغره و ألفه بها ضرباً آخر من الألفة** يزجره عن الشهوة إلى إتيانها، و ربّما تقع هذه العوارض عن إلهام إلهى مثل حب كل حيوان ولده.

و منها إن الإنسان إذا حصل له شعور بأن غيره اطلع على أنه ارتكب فعلاً قبيحاً فإنه يتبع ذلك الشعور حالة انفعالية في نفسه يسمّى بالخجل.

و منها أنه متى قد ظن*** إن أمراً يحدث في المستقبل يضره فيعرض له الخوف أو يستنفعه فيعرض له الرجاء، و لا تكون للحيوانات الأخرى هاتان الحالتان إلا بحسب الآن في غالب الأمر و ما يتصل به، و الذى تفعله من استظهار ليس لأجل شعور بالزمان المستقبل و ما يكون فيه بل ذلك أيضاً بضرب من الإلهام من الملك

* قوله: «إدراكه الأشياء» و الصواب: إدراكه للأشياء.

** قوله: «ضرباً آخر من الألفة...» أى غير الألفة التى تحصل من الشهوة.

*** قوله: «ومنها أنه قد ظن...» و العبارة الكاملة: و منها أنه متى قد ظن.

المدير لنوعها، كالذي يفعله النمل في ثقل البرّ بالسرعة إلى جحرها* منذرة بالمطر؛ فإنّها إمّا أن يتخيّل أنّ ذلك مؤذ يكون أو مطر ينزل، كما أنّ الحيوان يهرب عن الضدّ لما يتخيّل إنّ ذا يضربه و يؤذيه أو أن يقع لها ضرب من الإلھام. و بالجملة أنّ الأفعال الحكمية و العقلية إمّا تصدر من الإنسان من جهة نفسه الشخصية و من سائر الحيوانات من جهة عقلها النوعية تدبيراً كلياً.

ومنها ما يتصل بما ذكر من أنّ الإنسان له أن يروى في أمور مستقبله هل ينبغي أن يفعلها أو لا ينبغي؛ فحينئذ يفعل وقتاً ما حكمت به رويته** و تدبره أن يفعله؛ ولا يفعل هذا وقتاً آخر بحسب ما يقتضى رويته أن لا يفعله ما كان يصح أن يفعله في الوقت الأول، وكذا العكس، و أمّا الحيوانات الأخرى فليس لها ذلك و إمّا له من الإعدادات ما يكون على ضرب واحد مطبوع فيها وافقت عاقبتها أو خالفت.

و منها تذكر الأمور التي غابت عن الذهن فإنّ سائر الحيوانات لا يقوى على ذلك أعنى الاسترجاع و التدبّر.

و منها وهو أخصّ الخواص بالإنسان تصوّر المعاني الكلية المجردة عن المادة كلّ التجريد كما مر بيانه في باب العقل و المعقول و غيره من المواضع، و التوصل إلى معرفة المجهولات تصديقاً و تصوّراً من المعلومات الحاضرة، و أخصّ من هذا كلّهُ هو اتصال بعض النفوس الإنسانية بالعالم الإلهي بحيث يفنى عن ذاته و يبقى ببقائه، و حينئذ يكون الحقّ سمعه و بصره و يده و رجله، و هناك التخلّق بأخلاق الله تعالى.

* قوله: «إلى جحرها» بتقديم المعجمة على المهملة، و بضمّ الأوّل و سكون الثاني. و في منتهى الأرب: جحر بالضم سوراح دده و خزنده، جحر الضبّ - از باب فتح يفتح - داخل شد سوراح در سوراح.

** قوله: «حكمت به رويته» رويّة كنيّة: فكر و اندیشه در كار (منتهى الأرب). و قوله: «أن لا يفعله» مفعول قوله يقتضى. و قوله: «و إمّا له من الإعدادات» كخروجها لتحصيل الغذاء.

فهذه جملة من خواص الإنسان و صفاته بعضها بدنية و لكنها موجودة لبدن الإنسان بواسطة نفسه كالضحك و البكاء و أمثالهما، و بعضها نفسية تعرض من جهة البدن كالخوف و الرجاء و الخجلة و الحزن و غير ذلك، و بعضها عقلية صرفة كالحكمة النظرية و العملية، و الإنسان يختص من بين سائر الموجودات فضلاً على الحيوانات بمجامعية هذه الصفات التي بعضها طبيعية، و بعضها نفسانية، و بعضها عقلية.

قال الشيخ الرئيس: للإنسان تصرف* في أمور جزئية، و تصرف في أمور كلية، و الأمور الكلية إنما يكون فيها اعتقاد فقط ولو كان أيضاً في عمل؛ فإن من اعتقد اعتقاداً كلياً أن البيت كيف ينبغي أن يبنى فإنه لا يصدر عن هذا الاعتقاد وحده فعل بيت مخصوص صدوراً أولياً؛ فإن الأفعال تتناول لأمر جزئية، و تصدر عن إزاء جزئية**، و ذلك لأن الكلى من حيث هو كلى ليس يختص بهذا دون ذاك؛ فيكون للإنسان إذن قوة تختص بالآراء الكلية، و قوة أخرى تختص بالروية في الأمور الجزئية فيما ينبغي أن يفعل و يترك بما ينفع و يضر، و بما هو جميل و قبيح، و بما هو خير و شرّ و يكون ذلك بضرب من القياس و التأمل صحيح أو سقيم، غايته إنه يوقع رأياً في أمر جزوى مستقبل من الأمور الممكنة، لأن الواجبات و المتنتعات لا يروى فيها لوجود أو عدم، و ما مضى أيضاً لا يروى في إيجابه على أنه ماضٍ؛ فإذا أحكمت*** هذه القوة تبعت حكمها حركة القوة الإجماعية إلى

* قوله: «قال الشيخ الرئيس للإنسان تصرف...» راجع الفصل الأوّل من المقالة الخامسة من نفس الشفاء (ط ١ من الرحلى المجرى. ص ٣٤٧؛ و نفس الشفاء بتصحيتها و تحقيقنا و تمليقاها عليه. ص ٢٨٤).

** قوله: «عن إزاء جزئية» و الصواب عن آراء جزئية، و ذلك لأن الكلى من حيث هو كلى ليس يختص بهذا دون ذاك الخ.

*** قوله: «فإذا أحكمت...» والصواب: فإذا حكمت هذه القوة تتبع حكمها حركة القوة الإجماعية

تحريك البدن كما كانت تتبع أحكام قوة أخرى في الحيوان، و تكون هذه القوة استمدادها من القوة التي على الكليات؛ فمن هناك تأخذ المقدمات الكلية الكبروية فيما يروى و ينتج في الجزويات؛ فالقوة الأولى للنفس الإنسانية قوة تنسب إلى النظر فيقال عقل نظري، و هذه الثانية قوة تنسب إلى العمل فيقال عقل عملي، و تلك للصدق و الكذب، و هذه للخير و الشر في الجزئيات، و تلك للواجب و الممكن و الممتنع، و هذه للجميل و القبيح و المباح، و مبادئ تلك من المقدمات الأولية*، و مبادئ هذه من المشهورات و المقبولات و التجريبات الواهنة دون الوثيقة، و لكل واحدة من هاتين القوتين رأى و ظن؛ فالرأى هو الاعتقاد المجزوم به، و الظن هو الاعتقاد المميل إليه مع التجويز الطرف الآخر، و ليس كل من ظن فقد اعتقد، كما ليس كل من أحس فقد عقل أو تخيل فقد ظن أو اعتقد أو رأى؛ فيكون في الإنسان حاكم حسي؛ و حاكم من باب التخيل و همى، و حاكم نظري، و حاكم عملي، و تكون المبادئ الباعثة لقوته الإجماعية على تحريك الأعضاء و هم خيالي، و عقل عملي، و شهوة أو غضب، و تكون للحيوانات ثلاثة من هذه، و العقل العملي يحتاج في أفعاله كلها إلى البدن و إلى القوة البدنية، و أما العقل النظري فله حاجة إلى البدن و إلى قواه و لكن لا دائماً من كل وجه بل قد يستغنى بذاته، و ليس واحد منهما** هو النفس الإنسانية بل النفس هو الشيء الذي له هذه القوى، و هو كما يتبين جوهر مفرد له استعداد نحو أفعال بعضها لا يتم إلا بالآلات و بالإقبال عليها*** بالكلية، و بعضها لا يحتاج فيه إلى الآلات البتة و هذا كله

إلى تحريك البدن، كما كانت تتبع أحكام قوة أخرى في الحيوان و تكون هذه القوة الخ.

* قوله: «من المقدمات الأولية» أى من المقدمات الأولية الضرورية.

** قوله: «وليس واحد منها» وليس واحد منهما هو النفس الخ.

*** قوله: «هو بالإغماض عليها...» والصواب: و بالإقبال عليها بالكلية.

سنشرحه في موضعه انتهى كلامه.

و فيه موضع أنظار كثيرة لو لاحتفاة الإطناب لأوردتها، ولكن فيما ذكرناه من معرفة النفس و شرح أطوارها و كيفية وحدتها الجامعة لمقاماتها و درجاتها كفاية للطالب المهتدى و السامع الذكى، و لو تأمل أحد في قوله: فيكون في الإنسان حاكم حسى، و حاكم من باب التخيل و همى، و حاكم نظرى، و حاكم عملى إلى قوله: بل قد يستغنى بذاته تأملاً شافياً يستبطن منه أن النفس الإنسانية تمام هذه القوى كلها، لا كما ذكره إنه ليس ولا واحد منها* هو النفس الإنسانية بل الشىء الذى له هذه القوى إلا على وجه دقيق يعرفه العارفون بحقيقة الوجود و أطوارها، فإن هذه القوى و إن تكثرت و تعددت بحسب تعدد آلتها و أفعالها و انفعالاتها فى عالم الطبيعة و الحس لأنه عالم التفرقة و التراحم و الانقسام إلا أنها مجتمعة فى ذات النفس على نعت الوحدة، إذ لاشبهة لأحد فى أن كل شخص من الإنسان له هوية واحدة و نفس واحدة منها تصدر جميع الأفعال المنسوبة إليه، و مع ذلك لاشبهة أيضاً لمن له تدرب فى الصناعة أن المحاكم الحسنى لا بد أن يكون من باب الحس و المحسوس، و المحاكم الخيالى لا بد أن يكون مرتبة مرتبة القوة الخيالية، و المحاكم العقلى العملى لا بد أن يكون مرتبة مرتبة المجرّد ذاتاً المتعلق نسبة و إضافة إلى الصّور الجزئية كما ذكرنا فى باب الوهم و الموهومات** أنه عقل مضاف إلى الحس، و كذا المحاكم العقلى النظرى مرتبة مرتبة العقل المفارق المحض؛ فثبت من هذا أن النفس تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور إلى طور حسبما

* قوله: «ليس ولا واحد منها...» والصواب ليس ولا واحدة منها، أى ليس ولا واحدة من القوتين أى القوة النظرية و القوة العملية هى النفس الانسانية الخ.

** قوله: «كما ذكرنا فى باب الوهم و الموهومات...» قد تقدّم فى آخر الفصل الخامس من الباب الخامس من هذا السفر أعنى سفر النفس أن الوهم عقل ساقط؛ و أن النفس تنتقل انتقالاً جوهرياً من طور إلى طور.

أدعيناها، وكذا يستفاد من قوله: فله حاجة إلى البدن لكن لا دائماً من كل وجه بل قد يستغنى بذاته أن النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء مع أنه غير قائل بهذه الاستحالة الجوهرية؛ فإن حاجة النفس إلى البدن* كما مر ليس كحاجة الصانع إلى الدكان في أمر عارض له لافهما يقوم وجوده بل حاجتها إليه في ابتداء الأمر حاجة جوهرية طبيعية لعدم استقلالها بالوجود دون البدن الحسي والطبيعي، وقد مر أيضاً إن نفسية النفس هي نحو وجودها لا إضافة عارضة لذاتها بعد تمام هويتها؛ فإذا كان الحال كذلك ثم صارت عقلاً بالفعل غير محتاجة إلى البدن خارجة من حد كونها عقلاً بالقوة إلى حد كونها عقلاً بالفعل صارت أحد سكان عالم العقل كالصور المعقولة التي هي بعينها عاقلة لذاتها، و أبين صورة البدن العنصري المادي والصورة التي هي بذاتها معقولة بالفعل سواءً عقلها غيرها أولم يعقلها؛ فهل ذلك إلا** بتقلبها في الوجود واستحالتها*** في الجوهرية و اشتدادها في الكون و ترقبها من أدون المنازل إلى أشرف المقامات و المعارج كما يشير إليه حكاية معراج النبي (ص) و ترقبه إلى كل مقام حتى بلغ المنتهى، و رأى من آيات ربه الكبرى، و كذا ما حكى الله عن الخليل (ع): «و كذلك نرى إبراهيم ملكوت السماوات والأرض» و قوله حكاية عنه: «إني وجهت وجهي للذي فطر السماوات والأرض» فأين مرتبته البشرية كما قال تعالى: «قل إنما أنا بشر مثلكم» و هذه المرتبة الإلهية التي أشار إليه بقوله (ص): لي مع الله وقت لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل.

* قوله: «فإن حاجة النفس إلى البدن...» بيان لكونه استحالة جوهرية. و قوله: «دون البدن الحسي و الطبيعية.» و الصواب: دون البدن الحسي و الطبيعي.

** قوله: «فهل ذلك إلا...» جواب لقوله: و إذا كان الحال كذلك.

*** قوله: «هو استحالتها» عبارة زائدة.

فصل (٢)

في أوصاف النفس الإنسانية* و مجامع اخلاقها و اختلافها في الشرف و الرذالة أكثر الاختلاف الواقع في الصفات الإنسانية راجع إلى قوة النفس و شرفها، و مقابلهما أعنى الضعف و الخسة، و هذا شيء يستفاد من تضاعيف ما ذكرناه في أحوال الوجود**، و إن شدة و ضعفه مما يوجب اختلاف الأشياء ذاتاً و صفة، فنقول: إن النفوس الإنسانية*** لها تفاوت عظيم في الكمال و النقص و الشرف و الخسة؛ فالنفس القوية منها هي الوافية بصدور الأفعال العظيمة منها و الشديدة في أبواب كثيرة لما مر من جامعيتها للنشآت الوجودية، و النفس الضعيفة في مقابلها. مثال ذلك أنا نشاهد نفوساً ضعيفة يشغلها فعل عن فعل فإذا انتصبت**** إلى الفكر اختل احساسها أو إلى الإحساس اختل فكرها، و إذا اشتغلت بالتحريكات

* قوله: «فصل في أوصاف النفس الإنسانية...» إن شئت فراجع الفصل الثالث من القسم الثالث من الباب الخامس من الجواهر والأعراض من هذا الكتاب: «فصل في حدّ الخلق و أقسامه: الخلق ملكة يصدر بها عن النفس أفعال ما بسهولة من غير تقدّم روية الخ»، و كذلك فراجع المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٢١٣).

** قوله: «في أحوال الوجود...» أي في أحوال الوجود و أنه مقول بالتشكيك.

*** قوله: «فنقول إن النفوس الإنسانية...» قال في الجواهر والأعراض: و بالجملة الحكمة العملية قد يراد بها نفس الخلق، و قد يراد بها العلم بالخلق، و قد يراد بها الأفعال الصادرة عن الخلق، فالحكمة العملية التي جعلت قسيمة الحكمة النظرية هي العلم بالخلق مطلقاً و ما يصدر منه، و إغراطه أيضاً فضيلة، و الحكمة العملية التي جعلت إحدى الفضائل الثلاث هي نفس الخلق المخصوص المبائن لسائر الأخلاق و إغراطه كتفريطه رذيلة؛ و إذا عرفت ذلك فمجموع الأخلاق الثلاثة المتوسطة بل هيئة اجتماعها عدالة، و مقابله الجور في أي جانب كان من الأطراف.

**** قوله: «فإذا انتصبت...» الكلمة محرفة و الصواب: فإذا انتصبت، (كما في نسخة مخطوطة مصححة) و إن شئت فراجع أيضاً المباحث المشرقية للفخر الرازي (ط هند، ج ٢، ص ٢١٣).

الإرادية اختل أمر إدراكها، و ترى نفوساً قوية تجمع بين أصناف من الإدراكات*
و التحريكات سيمًا

ما يتعلق بالفضائل الباطنية؛ فالقسم الأول هو صاحب النفس الضعيفة، و الثانى
صاحب النفس القوية.

ثم هذه القوة و هذا الضعف قد يكون للنفس بما هى نفس حساسة، و قد يكون
لها بما هى عقل؛ فالأول كما لأصحاب التخييلات القوية كالكاهن و كصاحب
العين، و الثانى كما لأصحاب العلوم الكثيرة، و أما النفس الشريفة بحسب الغريزة**
فهى الشبيهة بالمبادئ المفارقة فى الحكمة و الحرية، أما الحكمة فهى إما أن تكون
غريزية أو مكتسبة؛ فالحكمة الغريزية هى كون النفس صادقة الآراء*** فى
القضايا و الأحكام، و هذه الحكمة الغريزية هى الاستعداد الأول لاكتساب
الحكمة المكتسبة، و النفوس الإنسانية متفاوت فيها حتى أن البالغ منها إلى
الدرجة العالية هى النفس القدسية النبوية المشار إليه**** بقوله تعالى: «يكاد
زيتها يضىء و لو لم تمسه نار» إشارة إلى عدم احتياجه فى اكتساب العلم إلى
معلم بشرى، و يقابلها النفس البليدة التى لا تنتفع بتعليم معلم. أما الحرية فشرحها
أن النفس إما أن لا تكون مطيعة بغريزتها إلى الأمور البدنية و مستلذات القوى
الحيوانية و إما أن تكون مطيعة لها؛ فالتى لا تكون كذلك هى الحرية، و إنما سميت
بها لأن الحرية فى اللغة تطلق على ما يقابل العبودية، و معلوم أن الشهوات

* قوله: «تجمع بين أوصاف من الإدراكات...» العبارة محركة، و الصواب: تجمع بين أصناف من
الإدراكات.

** قوله: «بحسب الغريزة» أى بحسب الغريزة و الفطرة.

*** قوله: «صادقة الآراء...» أى صادقة الآراء فى القضايا و الصديقات و الأحكام العقلية.

**** قوله: «المشاركة إليه» و الصواب: المشار إليه بقوله تعالى الخ.

مستعدة* قاهرة على استخدام النفوس الناقصة، فهي عبدة الشهوة غير حرة عن طاعة الأمور البدنية سواء تركها أم لم تتركها، بل الشائق التارك أسوأ حالا وأدنى درجة من التائق الواجد في الحال وإن كان أحسن حالا منه في المآل لأن عدم وجدانه في الحال واستغاله بغيرها ربما يزيل عنه ذلك التوقان في ثانی الحال؛ فظهر من هذا أن الحرية الحقيقية ما تكون غريزية للنفس لا التي تكون بالتعميد والتعليم وإن كانت أيضاً** فاضلة، وهو معنى قول الفيلسوف ارسطاطاليس: الحرية ملكة نفسانية حارسة للنفس حراسة جوهرية لا صناعية. وبالجملة فكل ما كانت علاقته البدنية أضعف وعلاقته العقلية أقوى كان أكثر حرية، ومن كان بالعكس كان أكثر عبودية للشهوات، وإلى هذا أشار أفلاطون بقوله: الأنفس المرذولة في أفق الطبيعة وظلها، والأنفس الفاضلة في أفق العقل. وإذا علمت معنى الحكمة والحرية وحاصلهما قوة الإحاطة بالمعلومات والتجرد عن الماديات فاعلم أن جميع الفضائل النفسانية يرجع إلى هاتين الفضيلتين، وكذا الأخلاق الذميمة مع كثرتها ترجع كلها إلى أضداد هاتين، الفضيلتين ولا تكفيك تركية النفس عن بعضها حتى تزكى عن جميعها، ولو تركت البعض غالباً عليك فيوشك أن يدعوك إلى البقية، ولا ينجو من عذابها إلا من أتى الله بقلب سليم و قال تعالى أيضاً: «قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دساها» وقال النبي (ص): بُعِثْتُ لَأَتِمَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ، وكما أن للإنسان*** صورة ظاهرة حسنها بحسن الجميع واعتداله وقبحها بقبح البعض فضلاً عن الجميع فكذلك الصورة الباطنة لها أركان لا بد من حسن جميعها حتى يحسن الخلق وتحصل الحكمة والحرية، و

* قوله: «و معلوم أن الشهوات مستعدة...» والصواب أن الشهوات مستعدة قاهرة الخ.

** قوله: «و إن كانت أيضاً» ضمير الفعل راجع إلى التي في قوله: لا التي تكون بالتعميد.

*** قوله: «و كما أن الإنسان...» والصواب: وكما أن للإنسان صورة ظاهرة حسنها بحسن الجميع واعتداله، وقبحها بقبح البعض فضلاً عن الجميع الخ.

هى أربعة معان: قوة العلم، وقوة الغضب، وقوة الشهوة، وقوة العقل والعدل بين هذه الأمور؛ فإذا استوت هذه الأركان الأربعة أتت هى بجامع الأخلاق التى تتشعب منها أخلاق غير محصورة اعتدلت وتناسقت حصل حسن الخلق، أما قوة العلم فأعدلها وأحسنها أن تصير بحيث تدرك الفرق بين الصدق والكذب فى الأقوال، وبين الحق والباطل فى الاعتقادات، وبين الجميل والقيح فى الأعمال؛ فإذا انصلحت هذه القوة واعتدلت من غير غلو وتقصير حصلت منها ثمرة هى بالحقيقة أصل الخيرات ورأس الفضائل وروحها، قال الله تعالى: «و من يؤت الحكمة فقد أوتى خيراً كثيراً» وقال أيضاً: «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم بعد قوله: و يعلمهم الكتاب والحكمة» فهذه الحكمة ثمرة الحكمة بالمعنى الأول*، وهى كلما كانت أكثر وأشد فهى أفضل بخلاف المعنى الأول، و أما قوة الغضب فاعتدالها أن يصير انقباضها وانبساطها على موجب إشارة الحكمة والشرعية، وكذلك قوة الشهوة، و أما قوة العدالة فهى فى ضبط قوة الغضب والشهوة تحت إشارة الدين والعقل، فالعقل النظرى منزلته منزلة المشير الناصح، وقوة العدل وهى القدرة التامة منزلتها منزلة المنفذ والمضى لأحكامه وإشاراته**، وقوتا الغضب والشهوة هما اللذان تنفذ فيهما الحكم والإشارة، وهما كالكلب والفرس للصيد حيث ينبغى أن يكونا فى الحركة والسكون والقبض والبسط والاختذ والترك مطيعين له منقادين لحكمه. و أما قوة الغضب فيعبر عن اعتدالها بالشجاعة والله تعالى يحب الشجاع؛ فإن مالت إلى طرف الإفراط سُمى تهوراً، وإن مالت إلى النقصان سُمى جبناً، وينشعب من اعتدالها وهو العفة***

* قوله: «ثمرة الحكمة بالمعنى الأول...» أى ثمرة الحكمة التى كان الاستعداد الأول لاكتساب الحكمة المكتسبة.

** قوله: «والمضى لأحكامه وإشاراته» الضميران راجعان إلى العقل النظرى.

*** قوله: «وهو العفة» هذا من طغيان قلم الكاتب، والصواب وهو الشجاعة. والنجدة جوان

خلق الكرم و النجدة و الشهامة و الحلم و الثبات و كظم الغيظ و الوقار و غير ذلك، و أما إفراطها فيحصل منه خلق التهور و الصلف و البذخ و الإستشاشة و الكبر و العجب، و أما تفريطها فيحصل منه الجبن و المهانة و الذلة و الخساسة و ضعف الحمية على الأهل و عدم الغيرة و صغر النفس. و أما الشهوة فيعبر عن اعتدالها بالعفة، و عن إفراطها بالشهر، و عن تفريطها بالخمود، فيصدر من العفة السخاء و الحياء و الصبر و المسامحة و القناعة و الورع و قلة الطمع و المساعدة، و يصدر عن إفراطها الحرص و الوقاحة و التهذير و الرياء و الهتك و المجافة و الملق و الحسد و الشماتة و التذلل للأغنياء و استحغار الفقراء و غير ذلك. و أما قوة العقل و الحكمة فيصدر عن اعتدالها حسن العدل و التدبير، وجودة الذهن و نقابة الرأي، و إصابة الظن و التفطن لدقائق الأعمال و خبايا آفات النفوس؛ و أما إفراطها فتحصل منه الجربزة و المكر و الخداع و الدهاء، و يحصل من ضعفها البله و الحمق و الغباوة و الانخداع؛ فهذه هي رؤس الأخلاق الحسنة و الأخلاق السيئة المعبر عنها في حديث عذاب القبر للمنافق برؤس الثنتين، و معنى حسن الخلق في جميع أنواعها الأربعة و فروعها هو التوسط بين الإفراط و التفريط و الفلو و التقصير فخير الأمور أوسطها، و كلا طرفي قصد الأمور ذميم، قال تعالى: «ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ولا تبسطها كل البسط» و قال: «والذين إذا انفقوا لم يسرفوا و لم يقتروا و كان بين ذلك قواماً» و قال: «أشداء على الكفار رحماء بينهم» و مها انحرف بعض هذه الأمور عن الاستقامة إلى أحد الجانبين فبعد لم يتم مكارم الأخلاق.

و بما يجب أن يعلم في هذا المقام أن قوة النفس غير شرفها كما اشير إليه، و

مردی و بزرگی، و الشهامة جابگی، و الطف تحریف، و الصواب الصلف بفتح الصاد و اللام أي: لاق، جابلوسی، و البذخ بفتح الباء و الذال: گردن کشی، و الاستشاش تصحیف و الصواب الاستشاشة من ش ی ط، بمعنى برا فروختن از خشم.

* قوله: «فبعد ما لم يتم» كلمة ما زائدة، والصواب: فبعد لم يتم.

كلّ منهما قد يزيد في الآخر و قد يتفق لوازمهما*، أمّا أنّ كلا من شرف النفس و قوته قد يزيد في الآخر فلأنّ الشجاعة مثلاً قد يصدر لكبر النفس و احتقار الخصم و استشعار الظفر به، و قد يصدر لشرف النفس و الترفع عن المهانة و الذلة كما قال الفيلسوف: النفوس الشريفة تأبى مقارنة الذلة، و ترى حياتها في ذلك موتها و موتها فيها حياتها؛ فإن كانت من قوة النفس فلا بد فيها من الحكمة لأنّ الشجاعة من هذا الوجه عبارة عن مطاوعة النفس غريزتها العقلية الحكيمة في الإقدام و الإحجام، و الجبن و هو أن تطاوع في الإحجام و لا تطاوع في الإقدام، و ذلك إمّا للجهل أو للتضعيف، و التهور هو أن تطاوع في الإقدام و لا تطاوع في الإحجام و هو لازم لقوة النفس مع جهلها، و أمّا أن القوة و الشرف قد يتفقان في اللوازم فذلك مثل حبّ الرياسة في النفس الشريفة و في النفس القوية الجاهلة؛ فإنّ الجاهل القوى لجهله يظن بنفسه كونه أهلاً لما ليس أهلاً له، و لقوة نفسه يقدم على طلبها، و غنى النفس قد يكون لقوتها و علمها بالقدرة على دفع الحاجات في أوقاتها، و قد يكون لشرفها و قلّة التفتاتها إلى الموجود و اهتمامها بالمفقود؛ و فقر النفس كذلك قد يكون لضعفها و ظنّها بالفقد عند الحاجة، و قد يكون لخستها و احتكارها، و العدالة لازمة لشرف النفس خصوصاً مع القوة، و الجور لخستها** في الخسيسة المشتاقة إلى جمع المال، و الصدق قد يلزم شرف النفس و الكذب خستها، و الكرم للقوة مع الشرف، و السفه للضعف مع الخسة، و كبر الهمة*** لقوة النفس الشريفة أيضاً، و الفشل و صغر الهمة لضعف النفس الخسيسة.

* قوله: «وقد يتفق لوازمها...» العبارة مغلوطة، و الصواب هكذا: و قد يتفق لوازمهما أمّا أنّ كلا من شرف النفس و قوته قد يزيد في الآخر الخ.

** قوله: «الجور لخستها...» أى والجور لازم لخستها.

*** قوله: «هو كبر الهمة» بكسر الكاف و فتح الباء، و كذلك صغرهمة بكسر الصاد و فتح الغين.

فصل (٣)

في منازل الانسان و درجاته بحسب قوى نفسه

إنَّ كلَّ إنسان بشري باطنه كأنه معجون من صفات قوى بعضها بهيمية، و بعضها سبعية، و بعضها شيطانية، و بعضها ملكية حتَّى يصدر من البهيمية الشهوة و الشره و الحرص و الفجور، و من السبعية الحسد و العداوة و البغضاء، و من الشيطانية المكر و الخديعة و الحيلة و التكبر و العزَّ و حبَّ الجاه و الافتخار و الاستيلاء، و من الملكية العلم و التنزه أو الطهارة، و أصول جميع الأخلاق هذه الأربعة و قد عجنست في باطنه عجنأً محكماً لا يكاد يتخلَّص منها، و إمَّا يتخلَّص من ظلمات الثلاثة الأول بنور الهداية المستفاد من الشرع و العقل، و أول ما تحدث في نفس الآدمي* البهيمية فتغلب عليه الشهوة و الشره في الصبي، ثمَّ تخلق فيه السبعية فتغلب عليه المعادة و المناقشة، ثمَّ تخلق فيه الشيطانية فيقلب عليه المكر و الخديعة أولاً إذ تدعوه البهيمية و الغضبية إلى أن يستعمل كياسته في طلب الدنيا و قضاء الشهوة و الغضب، ثمَّ تظهر فيه صفات الكبر و العجب و الافتخار** و طلب العلو، ثمَّ بعد ذلك يخلق فيه العقل الَّذي به يظهر نور الإيمان، و هو من حزب الله تعالى و جنود الملائكة، و تلك الصفات من جنود الشيطان، و جند العقل يكمل عند الأربعين و يبدو أصله عند البلوغ، وأمَّا سائر جنود الشياطين يكون قد سبق إلى القلب قبل البلوغ، و استولى عليه و ألفتة النفس و استرسل في الشهوات متابعاً لها إلى أن يرد*** نور العقل فيقوم القتال و التطارد في معركة بالقلب؛ فإنَّ ضعف العقل استولى عليه الشيطان و سخره و صار في العاقبة جنود الشيطان مستقرة كما سبقت إلى الزول في البداية؛ فيحشر الإنسان حينئذ مع إبليس

* قوله: «في عقل الآدمي...» و الصواب: في نفس الآدمي.

** قوله: «والعجب والافتقار» والصواب: والعجب و الافتخار.

*** قوله: «متابعاً لها أن يرد» والصواب: متابعاً لها إلى أن يرد.

و جنوده أجمعين، و إن قوى العقل بنور العلم و الإيمان صارت القوى مسخرة و انخرطت في سلك الملائكة محشورة إليها «و ما تدري نفس بأى أرض تموت».

فصل (٤)

في كيفية ارتقاء المدركات* من أدنى المنازل الى أعلاها و الكلام في مراتب

التجريد

اعلم أن لكل معنى معقول ماهية كلية لا تأبى الاشتراك و العموم كالإنسان مثلاً؛ فلن الماهية الإنسانية من حيث هي إنسانية* طبيعة مطلقة لا يمنع تصوّرها عن وقوع الشركة بين كثيرين، و هي من حيث هي لا تقتضى التوحيد و التكثير، ولا المعقولية ولا المحسوسية، ولا الكلية ولا الشخصية، و إلا لم تكن مقولة على ما يقابل مقتضاها كما عرفت في مباحث الماهية.

ثم إن هذه الطبيعة إذا حصلت في مادة خارجية يقارنها بعض من الكيف و الكم و الأين و الوضع و متى، و جميع هذه الأمور زائدة على ماهيتها كما عرفت إلا أنها داخلية في الشخصات و أنحاء الوجودات، و ليس كما زعمه الجمهور إن الماهية وجود في الخارج، ولأحوالها الشخصية وجود آخر؟ و ذلك لعدم معرفتهم بأحوال الوجود و أنحائه، بل وجود الإنسان بما هو إنسان في الخارج هو بعينه تشخصه الخارجى المستلزم لقدر من الكم و الكيف و غيرهما، لا أن هذه أمور

* قوله: «فصل في كيفية ارتقاء المدركات...» المدركات بالفتح على ممشى المشاء، لأنهم ذهبوا إلى تفسير النفس المعنى المدرك و تجرّدها إياه على مراتبه الأربع من الإحساس و التخيل و التوهم و العقل؛ و بالكسر على مشرب التحقيق من اعتلاء وجود النفس بالإدراك و ارتقاءها الوجودى و اتحادها بنور العلم من درجة إلى أخرى و إنشائها و مظهريتها و مظهريتها في مراتبها النورية و أطوارها الوجودية حتى يصير كوناً جامعاً، فتدبر.

* قوله: «من حيث هي إنسان» و الصواب: من حيث هي إنسانية طبيعة مطلقة الخ.

زائدة على وجوده المادى، لكن لما رأوا أنَّ هذه الأمور متبدلة و الإنسانية باقية زعموا أنَّ وجودها غير وجود الماهية، و لم يتفطنوا أنَّه كما يجوز للماهية الواحدة أعداد من الوجود و أشخاص من الكون بحيث لا ينافى ذلك وحدتها النوعية ولا وحدتها العقلية التجريدية كذلك لا ينافى وحدتها العددية استحالتها فى الوجود الشخصى من طور إلى طور مع انحفاظ الهوية الشخصية على نعمت الاتصال التدريجى كما مرَّ بيانه.

ثمَّ إنَّ هؤلاء القوم لما رأوا فى كتب اسلافهم من الحكماء الأقدمين أنَّ أنواع الإدراكات كالحس و التخيل و الوهم و العقل أئما تحصل بضرب من التجريد زعموا أنَّ التجريد المذكور عبارة عن حذف بعض الصفات و الأجزاء و إبقاء البعض، بل كلَّ إدراك أئما يحصل بضرب من الوجود و يتبدل الوجود إلى وجود آخر مع اتحاد الماهية و العين الثابت؛ فالوجود المادى يلزمه وضع خاص و مادة معينة ذات كم و كيف خاص و أين معين، و الوجود الحسى وجود صورى غير ذى وضع و لا قابل لهذه الإشارات الحسية إلاَّ أنَّه مشروط بوجود المادة الخارجية و صورتها الماثلة لهذه الصور المحسوسة ضرباً من الماثلة حتَّى إنَّه لو عدمت تلك المادة الخارجية لم تكن الصورة الحسية مفاضة على قوة الحس، و أمَّا الوجود الخيالى فهو وجود صورى غير مشروط بحضور المادة و لا الإدراك الحسى إلاَّ عند الحدوث، و هو مع ذلك صورة شخصية غير محتملة للصدق و الحمل على الكثرة. و أمَّا الوجود العقلى فهو صورة عقلية غير ممتنعة** عن الاشتراك بين الكثرة و الحمل عليها إذا أخذت مطلقة لا بشرط التعين كالإنسان العقلى المشترك بين كثيرين، و كذا أجزاؤه العقلية كالسمع العقلى، و البصر العقلى،

* قوله: «عبارة من حذف...» والعبارة فى النسخ المصححة: عبارة عن حذف بعض الصفات.

** قوله: «فهو صورة غير ممتنعة...» والصواب: فهو صورة عقلية غير ممتنعة الخ. قوله: «والحمل عليها»، أى والصدق عليها.

و اليد العقلية، و الرجل العقلية و جميع الأعضاء العقلية على وجه لا ينافي كثرتها بساطة* تلك الصور العقلية بحسب الوجود، فإن الواحد العقلي قد يكون ذا معاني كثيرة متخالفة المفهوم متحدة الوجود.

ثم إنك قد علمت بما ذكرناه مراراً أن الأشياء ذوات الطبائع متوجهة إلى كمالاتها و غاياتها؛ فاعلم أن الإنسان من جملة الأكوان الطبيعية مختص بأن واحداً شخصياً من نوعه قد يكون مترقياً من أدنى المراتب إلى أعلاها مع انحفاظ هويته الشخصية المستمرة على نعت الاتصال، و ليس سائر الطبائع النوعية على هذا المنهاج لأن المادة الحاملة لصورتها تنفصل عنها** إلى صورة أخرى من نوع آخر منقطعة عن الأولى، فلا تحتفظ في سائر التوجهات الطبيعية هوياتها الشخصية بل ولا النوعية أيضاً بخلاف الشخص الإنساني، إذ ربما يكون له أكوان متعددة بعضها طبيعي، و بعضها نفساني و بعضها عقلي، و لكل من هذه الأكوان الثلاثة أيضاً مراتب غير متناهية بحسب الوهم و الفرض لا بحسب الانفصال الخارجي ينتقل من بعضها إلى بعض أى من الأدون إلى الأرفع و من الأخس إلى الأشرف؛ فما لم يستوف*** جميع المراتب التي يكون للنشأة الأولى من هذه النشآت الثلاث أعنى الطبيعية و النفسية و العقلية لم يتخط إلى النشأة الثانية، و هكذا من الثانية إلى الثالثة، فالإنسان من مبدء طفوليته إلى أوان أشده الصوري**** إنسان بشري طبيعي و هو الإنسان الأول؛ فيتدرج في هذا الوجود و يتصفى و يتلطف حتى

* قوله: «لا ينافي كثرتها في بساطة...» حرف في زائد، والعبارة الكاملة الصحيحة: لا ينافي كثرتها بساطة تلك الصورة الخ.

** قوله: «تنفصل عنها» والعبارة في بعض النسخ المصححة تنتقل عنها. و في المقام مطلب عرشي من أن الإنسان مختص بارتقائه من أدنى المراتب إلى أعلاها.

*** قوله: «فيما لم يستوف» والصواب: فمالم يستوف.

**** قوله: «إلى أوان أشد الصوري» والصواب: إلى أوان أشده الصوري.

يحصل له كون أخروى نفسانى و هو بحسبه إنسان نفسانى، و هو الإنسان الثانى، و له أعضاء نفسانية لا تحتاج فى وجودها النفسانى إلى مواضع متفرقة كما إذا ظهرت فى المادة البدنية حين وجودها الطبيعى؛ فإنَّ الحواسَّ فى هذا الوجود متفرقة تحتاج إلى مواضع مختلفة ليس موضع البصر موضع السمع، ولا موضع الذوق موضع الشم، و بعضها أكثر تجزئاً من البعض و أشدَّ تعلقاً بالمادة كالقوة الالامسة، و هى أول درجات الحيوانية و لذا لا يخلو منها حيوان و إن كان فى غاية الخسة و الدنائة قريباً من أفق النباتية كالأصداف و الحراطين، و هذا بخلاف وجودها النفسانى فإنه أشدَّ جمعية من هذا الوجود فتصير الحواسَّ كلّها هناك حساً واحداً مشتركاً، و هكذا قياس القوى المحركة فى هذا العالم بعضها فى الكبد، و بعضها فى الدماغ، و بعضها فى القلب، و بعضها فى الأنتيين، و بعضها فى غير ذلك من الأعضاء، و فى العالم النفسانى مجتمعة. ثمَّ إذا انتقل من الوجود النفسانى إلى الوجود العقلى و صار عقلاً بالفعل و ذلك فى قليل من أفراد الناس* فهو بحسب ذلك الوجود إنسان عقلى، وله أعضاء عقلية كما أومأنا إليه و هو الإنسان الثالث، هذا إذا أخذ الترتيب من هذا العالم، و أما إذا أخذ من عالم العقل فالإنسان الأول هو العقلى، و بعده النفسانى، و الثالث هو الطبيعى، كما فعله إمام المشائين و معلّمهم، و لامشاحة فى الاصطلاحات** فقد قال فى كتاب أولوجيا: الإنسان العقلى يفيض بنوره على الإنسان الثانى الذى فى العالم النفسانى، والإنسان الثانى

* قوله: «و ذلك فى قليل من أفراد الناس» و قد تقدم الكلام فى ذلك فى الحجة الأولى من الباب السادس فى بيان تجرّد النفس الناطقة الإنسانية أنّ التجرّد العقلى غير حاصل لجميع النفوس البشرية. و كذلك فى ذيل الحجة الثالثة من ذلك الباب حيث قال: إنَّ هذا البرهان برهان قاطع، لكن على تجرّد بعض النفوس الإنسانية لا النفوس العامّة.

** قوله: «ولا مشاحة فى الاصطلاحات» أى لامشاحة بأنَّ يسمّى الإنسان الأول بالعقل فى اصطلاح، و بالإنسان البشرى الطبيعى فى اصطلاح آخر.

يشرق بنوره على الإنسان الثالث و هو الذى فى العالم الجسمانى الأسفل؛ فإن كان هذا على ما وصفناه قلنا: إن فى الإنسان الجسمانى الإنسان النفسانى و الإنسان العقلى، و لست أعنى أنه هو هما* لكنه أعنى إنه متصل بهما و إنه صنم لهما، و ذلك إنه يفعل بعض أفاعيل الإنسان العقلى و بعض أفاعيل الإنسان النفسانى، و ذلك أن فى الإنسان الجسمانى كلمات الإنسان النفسانى و كلمات الإنسان العقلى؛ فقد جمع الإنسان الجسمانى كلتا الكلمتين أعنى النفسانى و العقلى إلا أنهما فيه قليلة نزرة لأنه صنم الصنم انتهى كلامه. و لا منافاة بين ما ذكرناه من أن بعض أفراد الناس إنسان طبيعى ثم يصير إنساناً نفسانياً ثم يصير على سبيل الندرة و الشذوذ إنساناً عقلياً، و بين ما ذكره من أن فى الإنسان الجسمانى كلتا الكلمتين فإن نظرنا فيما خرج من القوة إلى الفعل و صار مقامه ذلك المقام يعنى مرتبة هويته الوجودية، لا الذى هو بعد بالقوة و من جهة مجرد الارتباط والاتصال و قبول الآثار و حكاية الأفعال.

و بما يجب أن يعلم** أن الإنسان هاهنا مجموع النفس و البدن و هما مع اختلافهما فى المنزلة موجودان بوجود واحد؛ فكأنهما شئ واحد ذو طرفين أحدهما متبدل دائر فان و هو كالفرع، و الآخر ثابت باق و هو كالأصل، و كلما كملت النفس فى وجودها صار البدن أصفى و ألطف و صار أشد اتصالاً بالنفس، و صار الاتحاد بينهما أقوى و أشد حتى إذا وقع الوجود العقلى صاراً شيئاً واحداً بلامغايرة، و ليس الأمر كما ظنه الجمهور: إن النفس عند تبدل وجودها الدينوى إلى وجودها الآخرى تتسلخ عن بدنها و تصير كعريان يطرح ثوبه؟ و ذلك لأنهم إن البدن الطبيعى الذى تدبره و تتصرف فيه تدبيراً ذاتياً و تصرفاً أولياً هذه

* قوله: «ولست أعنى هوها» العبارة الصحيحة هكذا: ولست أعنى أنه هوها.

** قوله: «و بما يجب أن يعلم...» الكلام فى معية البدن و تبعيته لنفسه فى مراتب كمال النفس.

الجنة الجمادية التي يطرح بعد الموت، و ليس كذلك بل هذه الجنة الميتة* خارجة عن موضوع التصرف و التدبير و إنما هو كنف و دردى يقع مدفوعاً عن فعل الطبيعة كالأوساخ و ما يجرى مجراها، أو كالأشعار و الأوبار والقرون و الأظلاف مما تحصّله الطبيعة خارجاً عن ذاتها لأغراض خارجية كالدار بينها الإنسان للأصل الوجود بل لدفع الحرّ و البرد، و سائر ما لا يمكن التعيش بدونها في هذا العالم مع أنها لاتسرى فيها الحياة** الإنسانية؛ فالبدن الحقيقي هو الذى يكون سريان نور المحس و الحياة فيه بالذات لا بالعرض و نسبته إلى النفس نسبة الضوء إلى الشمس، و لو كانت هذه الجنة الساقطة مما سرت فيه قوة الحياة بالذات لا كالظرف و الوعاء لما بقيت مطروحة منهزمة كالدار التي خربت لارتحال صاحبها منها. و بالجملة حال النفس في مراتب تجردها كحال المدرك الخارجى إذا صارت محسوساً ثم متخيلاً ثم معقولاً؛ فكما أن قولهم لكل إدراك بضرب من التجريد و أن تفاوت مراتب الإدراكات بحسب مراتب التجريدات معناه هو الذى ذكرناه من أن التجريد للمدرك ليس عبارة عن إسقاط بعض صفاته و إبقاء البعض، بل عبارة عن تبديل الوجود الأدنى الأنقص إلى الوجود الأعلى الأشرف*** فكذلك تجرد الإنسان و انتقاله من الدنيا إلى الأخرى ليس إلا تبديل نشأته الأولى إلى نشأة ثانية، و كذا النفس إذا استكملت و صارت عقلاً بالفعل ليس بأن يسلب عنها بعض قواها كالحساسة و يبقى البعض كالعاقلة، بل كلما تستكمل و ترتفع ذاتها كذلك تستكمل و ترتفع سائر القوى معها إلا أنه كلما ارتفع الوجود للشئ

* قوله: «بل هذه الميتة...» و العبارة الصحيحة الكاملة هكذا: بل هذه الجنة الميتة خارجة الخ. وقوله: «و إنما هو كنف» و الصواب وإنما هو كنفل بالفاء، و فى منتهى الأرب: نُفْل بالضم كنجاره و دُرْداز هر چيز.

** قوله: «مع أنها لاتسرى الحياة» و العبارة الكاملة الصحيحة: مع أنها لاتسرى فيها الحياة.

*** قوله: «إلى الوجود الأعلى أشرف» والصواب إلى الوجود الأعلى الأشرف.

صارت الكثرة و التفرقة فيه أقل و أضعف، و الوحدة و الجمعية فيه أشد و أقوى. و يؤيد ما ذكرناه قول هذا الفيلسوف بعد الكلام الذى نقلناه: فقد بان أن الإنسان الأول حساس إلا أنه بنوع أعلى و أفضل من الحس الكائن فى الإنسان السفلى، و أن الإنسان السفلى أمّا ينال الحس من الإنسان الكائن فى العالم الأعلى العقلى كما بيناه و أوضحناه فإننا بينا كيف يكون الحس فى الإنسان، و كيف لا تستفيد الأشياء العالية من الأشياء السفلية بل هى المستفيدة من الأشياء العالية لأنها متعلقة بها؛ فلذلك صارت هذه الأشياء متشبهة بتلك الأشياء فى جميع حالاتها، و أن قوى هذا الإنسان أمّا هى مستفادة من الإنسان العالى و أنها متصلة بتلك القوى، غير أن لقوى هذا الإنسان محسوسات غير محسوسات قوى إنسان العالم الأعلى، و ليست تلك المحسوسات أجساماً، و لا ذلك الإنسان يحس و يبصر مثل هذا الإنسان؛ لأن تلك المحسوسات و ذلك البصر خلاف هذه لأنه يبصر الأشياء بنوع أفضل و أرفع من هذا النوع و هذا البصر، و لذلك صار ذلك البصر أقوى و أكثر نيلاً للأشياء من هذا البصر، لأن ذلك البصر يبصر الكليات و هذا البصر يبصر الجزئيات لضعفه، و إمّا صارت ذلك البصر أقوى من هذا البصر لأنه يقع على أشياء أكرم و أشرف و أبين و أوضح من الأبدان؛ فلذلك صار ذلك الحس و ذلك البصر أقوى و أكثر معرفة، و صار هذا البصر ضعيفاً لأنه أمّا ينال أشياء خسيصة دنية، و هى أصنام لتلك الأشياء العالية، و نصف تلك الحساسات؛ فنقول إنها عقول ضعيفة*، و نصف تلك العقول؛ فنقول إنها حساسات قوية على ما وصفناه من أنه كيف يكون الحس فى الإنسان العالى انتهى كلامه.

و قال فى موضع آخر من ذلك الكتاب: فإن كانت النفس** على هذه الصفة أى إن فيها كلمات الفواعل فلا محالة إن فى النفس الإنسانية كلمات فواعل تفعل

* قوله: «فأقول إنها عقول ضعيفة» كذا فى النسخ، و الصواب: فنقول إنها عقول ضعيفة.

** قوله: «فإن كانت النفس...» هذا كلامه بعد ما ذكر النفس النباتية و الحيوانية.

الحياة والنطق، و إذا صارت النفس الهيولانية أى الساكنة فى الجسم على هذه الصفة قبل أن يسكن فيه* فهو إنسان هناك لاحالة، فإذا صارت فى البدن صنم إنساناً آخر و نفسه على نحو ما يمكن أن يقبل ذلك الجسم من صنم الإنسان الحق**، و كما أن المصور يصور صورة الإنسان الجسمانى فى مادتها و فى بعض ما يمكنه أن يصور فيه، و يحرص على أن يتقن تلك الصورة و يشبهها بصورة هذا الإنسان على نحو ما يمكن أن يقبل العنصر الذى يصورها فيه؛ فتكون تلك الصورة أتما هى صنم لهذا الإنسان إلا أنها أدون و أنقص منه بكثير، و ذلك أنه ليس فيه كلم الإنسان فواعل***، و لا حياته ولا حركته و لآلآاته ولا قواه؛ فذلك هذا الإنسان المحسى أتما هو صنم لذلك الإنسان الأول الحق إلا أن المصور هى النفس؛ فقد حرصت أن يشبه هذا الإنسان بالإنسان الحق و ذلك أنها جعلت فيه صفات الإنسان الأول إلا أنها جعلتها فيه ضعيفة قليلة نزره، و ذلك أن قوى هذا الإنسان و حياته و حالاته ضعيفة و هى فى الإنسان الأول قوية جداً، و للإنسان الأول حواس قوية ظاهرة أقوى و أبين و أظهر من حواس هذا الإنسان لأن هذه أتما هى أصنام لتلك كما قلناه مراراً؛ فمن أراد أن يرى الإنسان الحق الأول، فينبغى أن يكون خيراً فاضلاً، و أن يكون له حواس قوية لا تتخفش

* قوله: «قبل أن يسكن فيه...» فى العبارة تقديم و تأخير، أى فهو إنسان هناك قبل أن يسكن فيه. أى لما كان النفس المحسنة الإنسانية التى ساكنة فى الجسم أى البدن متصفة بهذه الصفة، فهى قبل أن تسكن فى البدن كانت إنساناً بنحو أعلى و أشرف.

** قوله: «من صنم الإنسان الحق» الإنسان الحق أى الإنسان الصرف الخالص، و صنم الإنسان الحق أى النفس الكلى التى هى أيضاً صنم للإنسان العظمى، و هو الإنسان الحق.

*** قوله: «فواعل والصواب «و فواعله...» و ذلك أى النفس الكلى أنه ليس فيه كلم الإنسان و فواعله و لا حيوته ولا حركته و لا حالاته و لا قواه أى على نحو. و قوله: «فقد حرصت...» أى فقد حرصت أن يشبه هذا الإنسان أى الإنسان المحسى بالإنسان الحق أى العقل.

عند إشراق الأنوار الساطعة عليها، لأنَّ الإنسان الأوَّل نور ساطع فيه جميع الحالات الإنسانية إلا أنها فيه بنوع أفضل و أشرف و أقوى، وهذا الإنسان* و هو الإنسان الَّذي حدّه أفلاطون الإلهي لأنّه زاد في حدّه فقال إنّهُ الَّذي يستعمل البدن و تعمل أعماله بأداة بدنية. فهذه النفس تستعمل البدن أولاً فأما النفس الشريفة الإلهية فإنّها تستعمل البدن استعمالاً ثانياً أى بتوسط النفس الحيوانية، و ذلك أنّه إذا صارت** النفس الحيوانية ملكوتية اتبعتها النفس الناطقة الحيّة و أعطتها حياة أشرف و أكرم، و لست أقول إنّها انحدرت من العلو لكنى أقول إنّها زادت على حياة أشرف و أعلى من حياتها، لأنَّ النفس الحيّة الناطقة لم تبرح عن العالم*** العقلي لكنها تتصل بهذه الحياة، و تكون هذه متعلقة بتلك فتكون كلمة تلك متصلة بكلمة هذه النفس، و لذلك صارت كلمة هذا الإنسان و إن كانت ضعيفة خفية أقوى و أظهر لإشراق كلمة النفس العالية عليها و اتّصالها بها.

فان قال قائل: إن كانت النفس هي في العالم الأعلى حساسة فكيف يمكن أن يكون في الجواهر الكريمة العالية حس و هو موجود في الجوهر الأدنى.

قلنا: إنّ الحس الَّذي في العالم الأعلى أى في الجوهر الأكرم العقلي لا يشبه هذا الحس الَّذي في هذا العالم الدنى، و ذلك أنّه لا يحس هناك هذا الحس الدنى لأنّه يحس هناك على نحو مذهب المحسوسات ألّى هناك، و لذلك صار حسّ هذا****

* قوله: «هو هذا الإنسان...» أى هذا الإنسان الحسّى هو الإنسان الذى الخ. و قوله: «لأنّه زاد في حدّه...» دليل على أن المراد به الإنسان الحسّى لا العقلي.

** قوله: «هو ذلك أنّه إذا صارت...» و العبارة في نسخة مصحّحة هكذا، و ذلك أنّه إذا صارت النفس الحيوانيّة ملكوتية حساسة اتبعتها النفس الناطقة الحيّة و أعطتها الخ.

*** قوله: «لم تبرح عن العالم...» و الصواب كما في نسخة مصحّحة: لا تبرح عن العالم.

**** قوله: «هو لذلك صار حسّ هذا...» أى و لكون حسّ الإنسان العالى أصلاً و حقيقة الحسّ. و قوله: «لهذا ينال...» و العبارة المصحّحة هكذا: فإنّه أنما ينال هذا الإنسان الخ. و قوله: «هو لكان

الإنسان السفلى متعلقاً بحس الإنسان الأعلى و متصلاً به؛ فإنه أتما ينال هذا الإنسان الحس من هناك لاتصاله به كاتصال هذه النار بتلك النار العالية، و الحسّ الكائن في النفس ألقى هناك متّصل بالحسّ الكائن في النفس ألقى هاهنا، و لو كانت في العالم الأعلى أجسام كريمة مثل هذه الأجسام لكانت النفس تحس بها و تنالها، و لكان الإنسان ألقى هناك يحس بها و ينالها أيضاً؛ فلذلك صار الإنسان الثاني ألقى هو صنم للإنسان الأول في عالم الأجسام يحس بالأجسام و يعرفها بأنّ في الإنسان الآخر ألقى هو صنم للإنسان الأول كلمة الإنسان الأول، و في الإنسان الأول كلمات الإنسان العقلي انتهت كلامه و أراد بالإنسان الأول هاهنا الإنسان النفساني فإنه أول بالإضافة إلى هذا الإنسان الجسماني.

فصل (٥)

في أن قوى النفس المتعلقة بالبدن بعضها أقل قبولاً للتجزى، و بعضها أكثر قبولاً للتجزى، و أنها كيف تكون مع تبدلها و تبدل افاعيلها شخصية منسوبة الى نفس شخصي، و كذا البدن كيف يبقى بدنأ شخصياً مع تبدله في كل حين قد علمت أنّ وجودات الأشياء متفاوتة في الكمال و النقص، و أنّ قاعدة الإمكان دلت على أنّ كل مرتبة من مراتب الوجود ألقى تكون متوسطة* بين أعلى الموجودات و أدناها هي واجبة التحقق في العالم، و قد أوضحنا ذلك فيما سبق حيث فصلنا أنواع الجمادات و النباتات و الحيوانات، و أنّ أنواعها متفاوتة

الإنسان الذي يحسّ بها...» في العبارة سقط، و قامها هكذا؛ ولكان الإنسان الذي هناك يحسّ بها، و قوله: «هو أراد بالإنسان الأول هاهنا» أى في هذه العبارة المخصوصة لا في العبارة السابقة.

* قوله: «التي تكون متوسطة...» كالمتوسطات بين الجماد و النبات، و بين النبات و الحيوان، و بين الحيوان و الإنسان.

الوجود، و آخر الأفق* من الثلاثة متصل بأول الأفق الذى بعده.

فاعلم هاهنا أن كل حقيقة جميعة تأليفية كالحقيقية الإنسانية المشتملة على جزء أعلى كالنفس و جزء أدنى كمادة البدن فلا بد أن يكون الارتباط بينهما بمتوسط مناسب للطرفين، وكذا بين كل من الطرفين و الواسطة، فإذا في الإنسان قوى مختلفة بعضها إدراكية و بعضها تحريكية، و الإدراكية بعضها عقلية و بعضها و همية و بعضها خيالية و بعضها حسية، و التفاوت بين هذه الأقسام بالشدة و الضعف ظاهر مكشوف، و إن أشدها تجرداً** هي العقلية، ثم الوهمية، ثم الخيالية. ثم الحسية، و الحسيات خمسة مشهورة، و فيها أيضاً تفاوت بالكمال و النقص، و أشدها تعلقاً بالمادة هي اللسمية، ثم الذوقية، ثم الشمية، ثم السمعية، ثم البصرية، و كل من هذه الأقسام الثمانية لا يخلو من تفاوت بين أفرادها، و كذلك القوى التحريكية كالغضبية و الشهوية و النباتية بعضها أشد تعلقاً بالمادة من البعض، و كلما كانت أشد تعلقاً بالمادة كانت أكثر تجزياً، و كلما كانت أقل تعلقاً بها كانت أقل انقساماً، و النفس و إن كانت بحسب ذاتها المجردة غير قابلة للتجزى و الانقسام لكنها من جهة اتصالها بالبدن قابلة للتجزى و الانقسام.

قال الفيلسوف الأكرم: إن النفس تتجزى بالعرض و ذلك أنها إذا كانت في الجسم قبلت التجزية بتجزى الجسم، كقولك إن الجزء الفكرى*** غير الجزء البهيمى، و جزئها الشهوانى غير جزئها الغضبى؟ فالنفس إما تقبل التجزية بالعرض لا بذاتها أى بتجزى الجسم الذى هى فيه؛ فأما هى بعينها فلا تقبل التجزية ألبتة؛ فإذا قلنا إن النفس متجزية فأما نعى بذلك أنها فى كل جزء من

* قوله: «و آخر كالأفق» و العبارة الصحيحة هكذا: و آخر الأفق من الثلاثة.

** قوله: «و إن أشد منها تجرداً» و الصواب: و إن أشدها تجرداً. قوله: «و فيها أيضاً تفاوت...» أى

و فى الحسيات أيضاً تفاوت بالكمال و النقص.

*** قوله: «إن الجزء المفكرى» و الصواب إن الجزء الفكرى.

أجزاء الجسم لأنها تتجزى بتجزى الجسم، و الدليل على ذلك أعضاء البدن، و ذلك أن كل عضو من أعضاء البدن حساس، و إنما يكون حساساً دائماً إذا كانت قوة النفس فيه؛ فإذا كانت قوة النفس الحساسة في جميع الأعضاء ذوات الحس* قيل لتلك القوة إنها تتجزى بتجزى الأعضاء التي هي فيها، و قوة النفس و إن كانت منبثة في جميع الأعضاء لكنها في كل عضو تامة كاملة و ليست متجزية كتجزى الأعضاء و إنما تتجزى بتجزى الأعضاء كما وصفناه مراراً انتهى قوله.

و اعلم أن هذه القوى المتعددة هي مجتمعة في النفس متفرقة في البدن، و سبب افتراقها في البدن أنه لا بد لكل منها ما يناسبه من الأعضاء، فإن العضو الذي هو آلة للبصر مثلاً لا يمكن أن يكون مثل العضو الذي هو آلة للسمع، و كذا العضو الذي يصلح لأن يكون فيه موضع الغضب غير الذي يصلح أن يكون محل الشهوة، و هكذا القياس في غيرها من الأعضاء، و أما اللمس فلكونها قوة سافلة دنية من جنس أوائل الكيفيات العنصرية فأكثر الأعضاء صالحة لقبولها و لهذا تثبت فيها.

قال الفيلسوف: إن لكل قوة من قوى النفس موضعاً معلوماً من مواضع البدن تكون فيه، لا أنها تحتاج إلى المواضع لثباتها و قوامها لكنها تحتاج إليها لظهور فعلها من ذلك المكان المنتهي لقبول* فعلها لأنها إنما تهتئ العضو بالهيئة التي تريد أن يظهر فعلها منه؛ فإذا هيأت النفس العضو على الهيئة الملائمة لقبول قوتها أظهرت قوتها من ذلك العضو، و إنما تختلف قوى النفس على نحو اختلاف هيئة الأعضاء، و ليس للنفس قوى مختلفة ولا هي مركبة منها بل هي مبسطة ذات قوة تعطي الأبدان القوى أعطاءً دائماً، و ذلك أنها فيها بنوع بسيط لابنوع تركيب؛ فلما صارت النفس تعطي الأبدان القوى و بسبب تلك القوى آلاتها لأنها علّة لها

* قوله: «ذوات الحس» بيان أو بدل لجميع الأعضاء.

** قوله: «لقبول...» العبارة الصحيحة الكاملة هكذا: لقبول ذلك الفعل، و النفس هي التي صيرت ذلك العضو مهياً لقبول فعلها، لأنها إنما تهتئ النفس على الخ.

و صفات المعلول أخرى بأن تنسب إلى العلة منها إلى المعلول لاسيما إذا كانت شريفة تليق بالعلّة أكثر ممّا تليق بالمعلول. نرجع إلى ما كنا فيه* فنقول: إنه إن لم يمكن كلّ قوة من قوى النفس في مكان معلوم من أماكن البدن و كانت كلّها في غير مكان لم يكن بينها في أن يكون داخل البدن أو خارجاً منه فرق ألبتة؛ فيكون البدن المتحرك الحساس لا تغير لها، و هذا قبيح، و يعرض من هذا أيضاً أننا لانعلم كيف تكون أعمال النفس الكائنة بالآلات الجسدانية إذا صارت قواها ليست في البدن انتهى قوله.

وأما الإشكال في أن قوى المتبدلة الوجود كيف تكون باقية بالعدد لنفس واحدة شخصية فأمّا ينحل بأن الأشياء المتبدلة الهويات تتحفظ وحدتها الشخصية بأمر وحداني الذات** نسبته إليها نسبة الروح إلى البدن و نسبة الصورة إلى المادة، و قد مرّت الإشارة مراراً إلى أن التركيب بين المادة والصورة اتحادى، و كذا النفس و البدن لأنهما تمامه و تمام الشيء هو هو على وجه أقوى و أكمل، فكلّ واحدة من القوى النازلة السفلية تتحفظ هويته المتجددة بهوية ثابتة هي أصل هويتها، و هي قوة أخرى فوقها، و هكذا إلى أن ينتهى إلى أمر ثابت الذات من كلّ وجه.

و بهذا يتدفع الإشكال الذى يرد في اللامسة من أن اللمس لا يكون إلا بتغير العضو اللامس عن مزاجه بورود كيفية هي ضدّ كفيته المزاجية الملموسة. أيضاً*** لأنّ المثل لا يدرك المثل إذ كلّ إحساس انفعال و الشيء لا ينفعل عن مثله. و أيضاً يلزم اجتماع المثلين و هو أيضاً محال كاجتماع الضدين؛ فعلى أى

* قوله: «نرجع إلى ما كنا فيه» جواب لقوله: لما صارت النفس.

** قوله: «بأمر وحداني الذات...» ذلك الأمر كالنفس.

*** قوله: «هي ضدّ كفيته المزاجية الملموسة أيضاً» ضمير كفيته راجع إلى العضو الالاسى، أى كما أنّ الكيفيّة الواردة من الكيفيات الملموسة.

تقدير منهما يلزم بطلان الكيفية الأولى عند ورود الثانية، و يبطل بطلانها القوة اللمسية التي فيها، و الإدراك لا يكون إلا ببقاء المدرك من الصورة المدركة.
و وجه دفعه أن القوة اللمسية و إن انعدمت و تجددت أمثالها لكن القوة الإدراكية التي هي فوقها تجمع السابقة فتدرك بالسابقة الأمر اللاحق و تحفظهما معاً، و إن بطل السابق حين ورود اللاحق.

قال الفيلسوف: ففوة النفس على ضربين أحدهما يتجزى بتجزى الجسم مثل القوة* النامية، و القوة التي هي شهوانية؛ فإنها منبثتان في سائر الجسم من النبات و الحيوان والقوى المتجزية بتجزى الجسم تجمعها قوة أخرى أرفع منها و أعلى؛ فقد يمكن إذن أن تكون قوة النفس المتجزية بتجزى الجسم غير متجزية بالقوة التي فوقها التي لا تتجزى و هي أقوى القوى المتجزية مثل الحسائس**؛ فإنها قوة من قوى النفس تتجزى بتجزى الآلات الجسمانية، و كلها تجمعها قوة واحدة هي أقوى الحواس، و هي ترد عليها بتوسط الحواس، و هي قوة لا تتجزى*** لأنها لاتعمل فعلها بآلة لشدة روحانيتهما و لذلك صارت الحسائس كلها ينتهي إليها؛ فتعرف الأشياء التي تؤدي إليها الحسائس و تميزها معاً**** من غير أن تغفل آثار الأشياء المحسوسة؛ فلذلك صارت هذه القوة تعرف الأشياء المحسوسات و تميزها معاً في دفعة واحدة انتهى قوله.

أقول: إن ما ذكره تحقيق شريف نافع جداً ينتفع به في كثير من المطالب.

* قوله: «بتجزى الجسم البدن مثل القوة...» كلمة «البدن» زائدة.

** قوله: «مثل الحسائس» قيل: الحسائس جمع الحاسة.

*** قوله: «وهي قوة لا تتجزى» ضحير هي راجع إلى قوة واحدة.

**** قوله: «و تميزها معاً» أى من شأنها التميز و المعرفة معاً من غير أن تغفل آثار الأشياء المحسوسة الخ.

منها إثبات المعاد الجسماني وحشر الأجساد كلها حتى النبات والجماد* و منها كيفية ارتباط المعلولات بعلمها.

و منها كيفية بقاء الإنسان مع تبدل ذاته في كل آن، و هي التي عجز عن دركها الشيخ الرئيس بفرط ذكائه و شدة فهمه و لطافة طبعه، فقال عند سؤال بهمنيار عنه في تجويز تبدل الذات لا يلزم من جوابك لأنني لست بمسؤول عنه حين الجواب. و اعلم أن هذه الدقيقة و أمثالها من أحكام الموجودات لا يمكن الوصول إليها إلا بمكاشفات باطنية و مشاهدات سرّية و معاينات وجودية، و لا يكفي فيها حفظ القواعد البحثية، و أحكام المفهومات الذاتية و العرضية، و هذه المكاشفات و المشاهدات** لا تحصل إلا بالرياضيات و مجاهدات في خلوات مع توحش شديد عن صحبة الخلق و انقطاع عن أعراض الدنيا و شهواتها الباطلة، و ترفعاتها الوهمية، و أمانيتها الكاذبة، و أكثر كلمات هذا الفيلسوف الأعظم مما يدل على قوة كشفه و نور باطنه و قرب منزلته عند الله، و إيمانه من الأولياء الكاملين، و لعل اشتغاله بأمور الدنيا و تدبير الخلق و إصلاح العباد و تعمير البلاد كان عقيب تلك الرياضات و المجاهدات، و بعد أن كملت نفسه و تمت ذاته و صار في كمال ذاته بحيث لم يشغله شأن عن شأن فأراد الجمع بين الرئاستين و تكميل التشأنتين؛ فاشتغل بتعليم الخلق و تهذيبهم و إرشادهم سبيل الرشاد تقرباً إلى ربّ العباد. و أمّا الشيخ صاحب الشفاء*** فلم يكن اشتغاله بأمور الدنيا على هذا النهج، و العجب أنه كلما انتهى بحثه إلى تحقيق الهويات الوجودية دون الأمور العامة و الأحكام الشاملة تبلّد ذهنه و ظهر منه العجز، و ذلك في كثير من المواضع:

* قوله: «حقى النبات و الجماد» و ذلك لأنه أثبت نفساً لهما.

** قوله: «و هذه المكاشفات و المشاهدات...» اعلم أن رسالتنا الفارسية المسماة بـ «إنسان در عرف عرفان» المطبوعة مراراً نعم العون في المقام، و الله سبحانه فتاح القلوب و متاح الفيوب.

*** قوله: «و أمّا الشيخ صاحب الشفاء...» أورد في المقام اعتراضات على الشيخ الرئيس في مطالب.

منها منعه الحركة في مقولة الجوهر؛ فإنه زعم أنها توجب خروج الموضوع عن ماهية إلى ماهية أخرى، فلو تحرك زيد مثلاً في إنسانيته لزم عنده خروجه من الإنسانية إلى نوع آخر مع أنه لا بدّ في الحركة من بقاء الموضوع، وذلك لذهوله عن أحوال الوجودات. وإنّ لماهية واحدة قد يكون أنحاء متفاوتة من الوجود بعضها أتم من بعض بل يجوز أن يكون لشخص واحد أنحاء وأطوار كثيرة من الوجود، نعم لو كان الوجود كما زعمه جهو المتأخرين أمراً انتزاعياً كان الأمر كما زعمه وليس كذلك كما علمت*.

و منها إنكاره للصور المفارقة الأفلاطونية، وقد سبق تحقيقها في مباحث الماهية.

و منها إنكاره لاتحاد العاقل بالمعقول، وكذا اتحاد النفس بالعقل الفعال، وقد مرّ اثباتهما في مباحث العقل والمعقول.

و منها تبدل ذهنه من تجويز عشق الهيولى للصورة قد أثبتناه.

و منها إنكاره تبدل صور العناصر إلى صورة واحدة معتدلة الكيفية، وقد علمت في مبحث المزاج بيانه.

و منها عجزه عن اثبات حشر الأجساد و سياقى بيانه.

و منها رسوخ اعتقاده في تسمد الأفلاك والكواكب و أزليتها بأشخاصها مع صورها و موادها و مقاديرها و أشكالها و ألوانها و أنوارها كل منها بحسب الشخص إلا الحركات و الأوضاع، فإنها قديمة عنده بالنوع و كذا هيولى العنصریات و قد مرّ بيان حدوثها بالبراهين.

و منها إنه سأل بهمنيار في بعض أسئلته ما السبب في أن بعض قوى النفس مدركة و بعضها غير مدركة مع أن الجميع قوى لذات واحدة، فقال في الجواب:

* قوله: «و ليس كذلك على كما علمت» حرف على زائد من سهو قلم الكاتب.

إني لست أحصل هذا، و ذلك لأنه لم يحصل* بعد الوحدة الجمعية للبساتط المجردة، و قد مرّ في مباحث النفس أنها العاقلة و المتخيلة** و الحاسة و الحركة.

و منها أيضاً سأله قائلاً لو أنعم بشيء ثابت في سائر الحيوان و النبات كانت المنة أعظم، فقال لو قدرت.

و منها أنه سئل هل يشعر الحيوانات الأخر سوى الإنسان بذواتها، و ما البرهان عليه إن كان كذلك، فقال يحتاج أن أفكر في ذلك، و لعلها لا تشعر إلا بما تحس*** أو تتخيل؛ ولا تشعر بذواتها، أو لعلها تشعر بذواتها بآلات، أو لعل هناك شعوراً ما يشترك بين الأظلال يجب أن نفكر في هذا، هذا كلامه في هذا المقام، و قد علمت فيما سبق من طريقتنا**** أن نفوس الحيوانات ألقي لها قوة التخيل بالفعل ليست مادية، فهي مدركة لذواتها على الوجه الجزئي لأن ذواتها لها ليست لغيرها، و كلما كان وجوده له لا لغيره فهو مدرك لذاته كما مرّ في مباحث العلم، و لا يلزم من ذلك كونها جواهر عقلية إذا التجرد عن المادة أعم من العقلية، و العالم لا يوجب الخاص، و يقرب من ذلك أنه سئل إن جاز أن تدرك قوة جسمانية إن هذا الذئب مهروب عنه، و إن هذا الشيء مخوف منه فجاز أن تدرك المعاني المعقولة لأن هذه أيضاً معان لا يجوز أن تحمل جسماً إذ لا مقدار لها، و الذي يمنع إدراك المعقولات بآلة جسمانية هو أنها ليست ذوات مقدار، و صورته

* قوله: «لأنه لم يحصل...» أي لأن الشيخ الرئيس لم يحصل الخ.

** قوله: «أنها العاقلة و المتخيلة...» ذلك لأنها بسيط الحقيقة و هو كل الأشياء الوجودية. و قوله:

«لو أنعم بشيء ثابت...» أي لو أنعم بدليل بدل على شيء ثابت الخ.

*** قوله: «و لعلها لا تشعر إلا بما تحس...» يعني هذه المرتبة من الشعور.

**** قوله: «و قد علمت فيما سبق من طريقتنا...» ناظر إلى تهرّد نفوس الحيوانات.

الخوف و الأذى كلّها لا مقدار لها، فأجاب عنه بأنه من يقول هذا الخوف* و الحرب كلّها معان جسمانية يحتاج إلى ضرب من التجريد حتى تصير عقلية، و هذا جواب غير نافع و كلام مجمل فإن أصل الإشكال بأن الخوف و الحرب و الشهوة و الغضب و المحبة و ما يجرى مجراها كلّها من قبيل المعاني الغير القابلة للقسمة، و ليست من قبيل الأمور ذوات الأوضاع و الأشكال و المقادير و الأطراف؛ فكيف تحمل في الجسم و هي لا تقبل الوضع و الانقسام لا بالذات و لا بالمرض كالسواد و الطعم و الرائحة، و حكمها قبل التجريد حكم كثير من الأشياء بعد التجريد، فالحقّ في الجواب أن يقال: مدرك هذه المعاني الوجدانية لابدّ أن يكون قوة حيوانية غير حالة في الأجسام، و لا يلزم أن يكون عقلية كما مرّ. و منها أنه سئل أن ما قيل إن الصور الكلية إذا حصلت لشيء صار ذلك الشيء بها عقلا أمر عجيب؛ فإن الشيء أنما يصير عقلا بأن يتجرد غاية التجرد، و كيف يدخل على شيء غير مجرد ما يجرده؛ فإن قوله يصير به الشيء عقلا معناه يصير به الشيء مجرداً، فأجاب بأن معنى صار ليس إته صار حينئذ بل معناه إته دلّ على كونه** كذلك و هذه كلمة يستعمل مجازاً.

أقول: إنما ارتكب الشيخ هذا التجوز البعيد لأن النفس الإنسانية عنده مجرد عقلي من أول الفطرة حين حدوثها في الشهر الرابع للجنين، و ليست كذلك كما سبق بل إنها في أوائل الأمر خيال بالفعل عقل بالقوة ثمّ يصير بتكرار الإدراكات و انتزاع المعقولات من المحسوسات، و الكلّيات من الجزئيات صائرة من حدود العقل بالقوة إلى حدّ العقل بالفعل، فتتحول و تنتقل ذاتها في هذه الاستحالة الجوهرية من القوة الخيالية إلى القوة العقلية، ثمّ لا يخفى أن الكلمات المنقولة من

* قوله: «بأنه من يقول هذا الخوف...» على صورة الاستفهام الإنكاري، أي من يقول إن هذه المعاني

معان غير جسمانية، بل كلّها معان جسمانية تصير بعد التجريد غير جسمانية فلا إشكال.

** قوله: «بل معناه أنه دلّ على كونه...» أي دلّ بطريق الإن والاستكشاف.

القدماء الناصّة في هذا الباب كثيرة لا تقبل التأويل، ولا يمكن حملها على المجازات. ومنها أنّه قال في مراسلة وقعت بينه وبين بعض تلامذته وقد سأله عن أشياء: إني قد تأملت هذه المسألة فاستجدها، وأجبت عن بعضها بالمنع، وعن بعضها بالإشارة وعلنيّ عجزت عن جواب بعضها. أمّا الشيء الثابت* في الحيوان ولعلّه أقرب إلى درك البيان [ولى في الاصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثمّ في الكشف] و أمّا في النبات فالبيان أصعب وإذا لم يكن ثابتاً كان تميّزه ليس بالنوع فيكون بالعدد**، ثمّ كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابلة الثبات غير متناه القسمة بالقوة؟ وليس قطع أولى من قطع، فكيف يكون عدد غير متناه مستجداً في زمان محصور فلعلّ العنصر هو الثابت، ثمّ كيف يكون العنصر ثابتاً وليس الكم يتجدد على عنصر واحد؟ بل يرد على عنصر بالتغذية؛ فلعلّ الصورة الواحدة يكون لها أن تكسبها وتلبسها مادة وأكثر منها، وكيف يصح هذا و

* قوله: «أما الشيء الثابت...» أى الشيء الثابت الذى يكون هو ملاك وحدته فإنه دائماً في التبدل، وقوله: «ولعلّه أقرب» أى ولعلّه أقرب من النبات إلى درك البيان. وقوله: «و أمّا في النبات فالبيان أصعب» في نسخة: و أمّا في الثبات فلعلّ البيان أصعب. وقوله: «هو إذا لم يكن ثابتاً...» قيل لعلّ المراد إذا لم يكن أمر ثابت باق في الحالات فكان السابق متمايزاً عن اللاحق، وإذا كان تميّزه ليس بالتنوع فيكون بالعدد، فما جعله جواباً للشرط كان بالحقيقة متعلق الجواب انتهى. أقول: ظننى أنه سقط لفظ الواو من هذه العبارة وكانت العبارة هكذا: وإذا لم يكن ثابتاً وكان تميّزه ليس بالتنوع فيكون بالعدد. وقوله: «و إذا لم يكن ثابتاً كان تميّزه ليس بالتنوع فيكون بالعدد» أى فيكون بالعدد والشخص فالنباتات كلّها من نوع واحد.

** قوله: «فيكون بالعدد» أى بالعدد والشخص. وقوله: «و ليس قطع أولى من قطع» أى ليس قطع أولى في أن يكون هو الثابت من قطع. قوله: «في زمان غير محصور» كلمة غير زائدة، والصواب: في زمان محصور. قوله: «فللّ الصورة...» العبارة الكاملة الصحيحة هكذا: فللّ الصورة الواحدة يكون لها أن تكسبها وتلبسها مادة وأكثر منها وكيف يصحّ هذا الخ.

الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة؟ ولعل الصورة الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى تثبت إلى آخر مدة بقاء للشخص. وكيف يكون هذا؟ وأجزاء الثامى يتزايد على السواء فتصير كل وحدة من التشابه الأجزاء أكثر مما كان. والقوة سارية في الجميع. ليست قوة البعض أولى بأن تكون الصورة الأصلية دون قوة البعض الآخر. فكل قوة السابق** وجوداً هو الأصل المحفوظ لكن نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق. فكل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد فيه هو آخر بالشخص متصل بالأول***. أو لعل الأول هو الأصل يفيض منه الثاني شيئاً له. فإذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس. ولعل هذا يصح في الحيوان أو أكثر الحيوان ولا يصح في النبات لأنها لا تنقسم**** إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه. أو لعل للحيوان أو النبات أصلاً غير مختلط***** لكن هذا مختلط لكن هذا مخالف للرأى الذى يظهر منه. أو لعل التشابه في الحس غير متشابه في الحقيقة. أو لعل النبات لا واحد فيه بالشخص مطلقاً إلا زمان الوقوف الذى لا بد منه. فهذه أشراك وحبائل إذا حام حولها العقل وفرغ إليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من عند الله

* قوله: «يتزايد على السواء...» أى جميع الأجزاء متساوية في النمو والتغير.

** قوله: «فكل قوة السابق...» القوة أى الصورة. وقوله: «هو الأصل والمفوظ» الواو زائدة. والصحيح: هو الأصل المحفوظ.

*** قوله: «هو آخر بالشخص متصل بالأول» أى يكون بحسب الحس شخصاً واحداً ولكن في الواقع مركب من الأشخاص.

**** قوله: «لأنها لا تنقسم...» أى لأن الحيوانات لا تنقسم إلى أجزاء كل واحد منها قد يستقل في نفسه. واعلم أن قوله «منها» قد سقط عن متن الكتاب في الطبعة الأولى.

***** قوله: «أصلاً غير مختلط» أى أصلاً مجرداً. وقوله: «أو لعل النبات لا واحد فيه بالشخص مطلقاً» فيكون النبات شيئاً مهيماً في أثناء الحركة.

مخلصاً إلى جانب الحق انتهت عبارته.

أقول: قد ظهر من هذه الترددات أنه كان عاجزاً من تصحيح الحركة الكمية في النبات بل في الحيوان أيضاً بناءً على عجزه عن اثبات أمر ثابت فيهما يكون موضع هذه الحركة، لأن النفس لها حالة عنده في مادتهما الجسمانية، والجسم إذا تبدل بالزيادة أو النقصان تبدل بتبدله كل ما يحل فيه، وأنت قد وقفت على تحقيق ذلك فيما سبق، والعجب إنه قد جرى الحق على لسانه في جملة هذه الاحتمالات والشقوق الفاسدة ولم يثبت فيه على التردد، وهو قوله: أو لعل للحيوان أو النبات أصلاً غير محالط، ولم يعلم أن هذا هو الرأي المحقق الذي لا يعتره شك ولا ريب أما الحيوان فلما ظهر بالبراهين القطعية أن له نفساً غير محالطة بجسمه، وأما النبات فلما مر من أن القوة المتجددة في الأمور الطبيعية متصلة بما فوقها من قوة ثابتة غير متجددة، وقد سبق أيضاً إن المادة المقدارية داخلية في هوية ماله صورة طبيعة كاملة على سبيل الإيهام*؛ فلا يقدح تبدلها في استمرار هوية شخصية.

و منها أنه لما لم يظفر باثبات تجرد القوة الخيالية للإنسان صار متحيراً في بقاء النفوس الساذجة الإنسانية بعد البدن. فاضطر تارة إلى القول ببطلانها كما في بعض رسائله المسمى بالمجالس السبعة. مع أنه معترف** بأن الجوهر الغير الجرمي لا يبطل ببطلان الجسد. وتارة إلى القول بأنها باقية من جهة إدراكها لبعض الأوليات والعمومات، وكل من له قدم راسخ في الفلسفة يعلم أن النشأة الآخرة نشأة إدراكية علمية، والنفوس العقلية قوامها بإدراك العقلية، والشيء لا يمكن أن يوجد بالمعنى العام ما لم يتعين ولم يتذوّت، وأى سعادة للنفس*** في إدراك

* قوله: «على سبيل الإيهام» متعلق بقوله داخلية.

** قوله: «على أنه معترف» والصواب كما في النسخة المصححة مع أنه معترف

*** قوله: «هو أى سعادة للنفس...» استفهام إنكارى. وقوله: «أو بأن المساوى...» العبارة محرقة و

الشيء و الممكن العام أو الخاص، أو بإدراك أن الكل أكثر من جزئه أو بأن مساوى المساوى مساو و ما يجرى بجرى هذه، و كما أن في هذا العالم لا يمكن وجود أمر بمجرد كونه جوهرًا مطلقاً أو كيفاً مطلقاً ما لم يتحصل نوعاً مخصوصاً له صورة مخصوصة؛ فكذا لا يوجد شيء في العالم^{*} العقلى بأن يكون أحد موجودات ذلك العالم بمجرد كونه شيئاً ما أو ممكناً ما أو جوهرًا ما لم يصير ذاتاً عقلية مخصوصة.

و منها أنه زعم أن النفوس الفلكية لم يبق لها كمال منتظر إلا في أسهل غرض و أيسر غرض، و هى النسب الوضعية لأجسادها، و هذا عند البصير المحقق رأى سخيف و اعتقاد فاسد؛ فإن النفس مادام وجودها النفسى ناقصة الذات غير تامة الهوية مفتقرة إلى الجسم ليصير آله لها في تحصيل كمالها الوجودى، متشبثة به لضعف وجودها و لتهىء باستعمالها و تحريكها إيّاه للخروج من القوة إلى الفعل في تجوهرها، لافى أمر خارج عن تجوهرها و وجودها غاية الخروج كالإضافات؟ و كيف يسوغ عند العارف البصير أن ينجس جوهر عقلى بعلاقة جرمية مهاجراً عن عالم النورى إلى عالم الظلمات لأجل تحصيل إضافات و نسب وضعية مع أن عندهم أن العالى لا يلتفت إلى السافل.

و منها أنه ذهب إلى امتناع الاستعالة الجوهرية، و مع ذلك اعترف بأن النفس إذا استكملت و تجردت عن البدن تصير عقلاً و سقط عنها اسم النفس، و لم يعرف أن نفسية النفس ليست إضافة زائدة على وجودها كالمملك و الربان حتى إذا زالت عنها الإضافة بقى وجودها كما كان، بل نفسية النفس ألما هى نحو وجودها، و إذا اشتدت في وجودها و كملت ذاتاً عقلية صار وجودها وجوداً آخر، و هذا

الصواب هكذا: أو بأن مساوى المساوى مساو. و ما يجرى بجرى هذه.

* قوله: «فكذا لا يوجد شيء في العالم...» في تعليقه بخطوطه من الحكيم جلوه - رضوان الله عليه - : لأن مراتب العقولية كاشفة عن مراتب العاقلية فيكون وجود العاقل بإزاء المعقول، فإذا كان المعقول منحصراً في معنى العالم يجب أن يكون العاقل أيضاً كذلك.

بعينه استعالة ذاتية و انقلاب جوهرى و قد أنكرها.

و منها أنه لم يعرف معنى العقل البسيط* و لم يحصل مفاده على الوجه الذى مرَّ
بمانه، بل زعم أنه عبارة عن إدراك المعقولات دفعة بلا ترتب زمانى بل بترتب على و
معلولى، و بأن يعلم العاقل من ذاته صورة بعد صورة دفعة بلا زمان. قال فى
التطبيقات: العقل البسيط هو أن يعقل المعقولات على ما هى عليه من مراتبها و عللها
دفعة واحدة بلا انتقال فى المعقولات من بعضها إلى بعض كالحال فى النفس بأن
تكتسب علم بعضها من بعض، بأنه يعقل كل شئ و يعقل أسبابه حاضرة معه؛ فإذا
قيل للأول عقل قيل على هذا المعنى البسيط إنه يعقل الأشياء بعلمها و أسبابها
حاضرة معها من ذاته بأن يكون صدور الأشياء عنه إذ له عليها إضافة المبدء، لا
بأن يكون تلك فيه حتى يكون صور الأشياء المعقولة فى ذاته و كأنها أجزاء ذاته، بل
يفيض عنه صورها معقولة، و هو أولى بأن يكون عقلا من تلك الصورة الفائضة عن
عقليته**، و المعقولات البسيطة هى أن يكون كلُّها على ما هى عليه من ترتب بعضها
على بعض و على بعضها لبعض حاصلة له دفعة واحدة على أنها صادرة عنه*** إذ
هو مبدءها، و المثال فى ذلك كما نقرأ كتاباً فتستل عن علم مضمونه فيقال لك هل
تعرف ما فى الكتاب تقول نعم إذ كنت تتيقن**** إنك تعلم و يمكنك تأديته على

* قوله: «هو منها أنه لم يعرف معنى العقل البسيط» أى لم يعرف علم الواجب تعالى بالأشياء؛ و قد تقدم
كلامه فى ذلك على الاستقصاء فى الفصل الخامس عشر من الطرف الأول من المرحلة العاشرة فى اتحاد
العاقل بالمعقول (ج ١ من الطبع الأول المجرى الرحلى، ص ٢٩٤)؛ و ج ٣ من هذا الطبع، ص ٤٣٠.
ثم إن كلام الشيخ الرئيس - رضوان الله عليه - فى العقل البسيط يطلب فى الفصل السادس من المقالة
الرابعة من نفس الشفاء (ج ١، ص ٣٥٨ و ٣٥٩).

** قوله: «عن عقليته»، و الصواب عن عقليته.

*** قوله: «على أنها صادرة عنه» لأنها حالة فيه.

**** قوله: «إذ كنت تيقن» و الصواب: إذ كنت تتيقن.

تفصيل، و العقل البسيط هو المتصور بهذه الصور، و ليس في العقول الإنسانية عقل على هذا المثال، و يكون متصوراً بصور المعقولات جملة دفعة واحدة اللهم إلا أن يكون نسبياً، والعلم العقلي هو بلا تفصيل زمانى و النفسانى هو بالتفصيل انتهى كلامه.

و لقد كرر الكلام في كتاب التعليقات في بيان العقل البسيط و أكثر ذكر ذلك إلا أنه لم يزد في الفرق بينه و بين العلم النفسانى إلا بأن المعقولات هاهنا مترتبة بترتيب زمانى و هناك مترتبة ترتيباً سببياً و مسببياً، و أن العاقل لها هاهنا مبدء قابلى، و هناك مبدء فاعلى، و لم يتيسر له حقيقة معناه، و أنه كل المعقولات مع بساطته كما مر، و قوت معنى البساطة لأن ذلك مدرك عزيز المثال، و مرتقى صعب شريف المثال، و الله ولى الفضل و الافضال و بيده مفتاح الامال.

و منها أنه أبطل و أحال كون الصور الجوهرية المفارقة علوماً تفصيلية للواجب تعالى بالأشياء بناءً على زعمه أنها أمور منفصلة عنه تعالى مباينة الذوات لذاته، فكيف تكون لوازم الأول تعالى؟ فإذا لم يكن من اللوازم كان صدورها عنه مسبقاً بصور أخرى فيتسلسل، و يتضاعف الصور إلى غير نهاية، فجعل علمه تعالى أعراضاً حالة في ذاته معتدراً بأن ذاته لا تتفعل منها ولا تستكمل بها.

و قد علمت فساد ما زعمه و أن الصور العقلية الجوهرية ليست منفصلة الذوات عن ذاته كما مر مستقصى، فهذه و أمثالها من الزلات و القصورات ألما نشأت من الذهول عن حقيقة الوجود و أحكامها و أحكام الهويات الوجودية، و صرف الوقت* في علوم غير ضرورية كاللغة و دقائق الحساب، و فن أرغما طيقى** و موسيقى، و تفاصيل المعالجات في الطب، و ذكر الأدوية المفردة والمعاجين، و

* قوله: «وصرف الوقت» عطف على الذهول، أى نشأت من الذهول و صرف الوقت.

** قوله: «وفن أرغما طيقى» هذا أيضاً نوع من علم الحساب.

أحوال الدرياقات و السموم و المراهم و المسهلات، و معالجة القروح و الجراحات، و غير ذلك من العلوم الجزوية التي خلق الله لكل منها أهلاً، و ليس للرجال الإلهي أن يخوض في غمرتها و لهذا لما سئل سقراط عن سبب إعراضه عن العلوم التعليمية قال: إئسى كنت مشتغلاً بأشرف العلوم يعنى به العلم الإلهي. و بالجملة رأس الأمر و سنامه* لمن أعطاه الله فطرة صافية و طبعاً لطيفاً و ذكاءاً شديداً و فهماً ثاقباً و استعداداً بالغاً أن لا يشتغل بأمور الدنيا و طلب الجاه و الرفعة، بل يكون معرضاً عن الخلق طالباً للخلوة أنساً بالله آيساً عن غيره، مع حضور القلب و اجتماع الهمة و صرف الفكر في الأمور الإلهية، بعد أن حصل له قبل ذلك شطر من العلوم الأدبية و المنطقية و الطبيعية و الخلقية بما لا بدّ فيه للسالكين إلى الله تعالى على طريق الاكتساب العلمي، دون المجدوبين إليه تعالى في أول الأمر بمجذبة ربانية توازي عمل الثقلين، و أما بدون أحد الأمرين المذكورين** فكيف يتيسر الوصول إلى مرتبة الكشف العلمي و الشهود القلبي في المعارف الإلهية، و أحوال المسبب و المعاد، و معرفة النفس و مقاماتها و معارجها إلى الله تعالى مع الاشتغال بأمور الدنيا و علائقها و حوائلها.

قال الشيخ في بعض مراسلاته إلى تلميذ التمس منه إعادة تصنيف ضاع منه في بعض الأسفار: ثم من هذا المعبد، و من هذا المتفرع*** من الباطل للحق، و عن

* قوله: «و سنامه» السنام ما يقال بالفارسية: كوهان شتر، و سنام الأمر كناية عن علوه.

** قوله: «بدون أحد الأمرين المذكورين» الأمران هما السلوك و الجذب.

*** قوله: «ثم من هذا المعبد و من هذا المتفرع...» كلمة من في الموضعين للإستفهام. قوله: «لقد أنشب القدر في محاليل الفير» في من في حرف الجر و ياء الضمير للمتكلم، يقال بالفارسية: در من. و محاليل جمع محلب بكسر الميم معناه بالفارسية جنگال. و في منتهى الأرب: غير الدهر كمنب: سخته‌ای روزگار که دگرگون گرداند. سنجف - بفتح السين و كسرها: برده و حجاب سجوف و أسجاف جمع و قوله: «عن و ميض...» الوميض الإشراف. قوله: فَمَنْ الذي، كلمة من قد حرفت في الطبع بمنن.

الدنيا للآخرة، و عن الفضول للفضل؛ فقد انشب القدر في مخاليب الغير فما أدرى كيف أتخلص، لقد دفعت إلى أعمال لست من رجالها، و قد انسلخت من العلم فإئتما الحظه من وراء سجف نخين مع شكرى لله تعالى فإنه على الأحوال المختلفة و الأحوال المتضاعفة و الأسفار المتداخلة لا يخلينى عن و ميض يحى قلبى و يثبت قدمى إياه، أحمده على ما ينفع و يضر و يسوء و يسر انتهى.

أقول: فرضنا أن هذه الشواغل العائقة وقعت له على سبيل الجبر و الاضطراب من غير إرادة منه و اختيار فمن الذى صنف فى العلوم الجزئية التى هى من قبيل الصناعات و الحرف مجلدات، أليس الاشتغال الشديد بها و الخوض فى غمراتها حجاباً عن ملاحظة الحق عائقاً عن ملازمته، و العكوف على بابه، و الاستجلاب لأنوار علمه و مزيد إحسانه.

الباب العاشر

في تحقيق المعاد الروحاني و الإشارة إلى السعادة العقلية و الشقاوة التي
بإزائها، و إلى السعادة و الشقاوة الغير الحقيقيتين و ما قبل في بهانهما و فيه
فصول:

فصل (١)

في ماهية السعادة الحقيقية

اعلم أن الوجود هو الخير و السعادة، و الشعور بالوجود أيضاً خير و سعادة،
لكن الوجودات متفاضلة متفاوتة بالكمال و النقص* فكلما كان الوجود أتم كان
خلوصه عن العدم أكثر، و السعادة فيه أوفر، و كلما كان أنقص كان مخالطته بالشر
و الشقاوة أكثر، و أكمل الوجودات و أشرفها هو الحق الأول، و يليه المفارقات
العقلية و بعدها النفوس، و أدون الموجودات هي الهوى الأولى و الزمان و الحركة
ثم الصور الجسمية ثم الطبايع ثم النفوس، و وجود كل شيء لذيد عنده ولو حصل

* قوله: «متفاضلة متفاوتة بالكمال و النقص» تفاضل از هديگر فزون آمدن، و متفاوتة بالكمال و
النقص عبارة أخرى عن متفاضلة.

له وجود سببه و مقومه له * لكان ألد لأنه كمال وجوده فيكون كمال لذته بإدراكه. و حيث كانت الوجودات متفاوتة فالسعادات التي هي إدراكاتها تكون متفاوتة أيضاً. و كما أن وجود القوى العقلية أشرف من وجود القوى الحيوانية الشهوية و الغضبية التي هي قنوس الهائم و السباع و غيرها من الحيوانات فسعادتها أجل و لذتها و عشقتها أتم فنفسنا إذا استكملت و قويت و بطلت علاقتها بالبدن و رجعت إلى ذاتها الحقيقية و ذات مبدعها تكون لها من البهجة و السعادة ما لا يمكن أن يوصف أو يقاس به للذات الحسية. و ذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى و أتم* و أكثر و أئزم للذات المبتهجة. أما أنها أقوى فلأن أسباب اللذة هي الإدراك و المدرك و القوة الإدراك بقوة المدرك. و القوة العقلية أقوى من القوى الحسية و مدركاتها أقوى فلا جرم هي محصلة لحقيقة الشيء المدرك الملائم. و نائلة للبهاء المحض. و الخمر الصرف و الوجود الذي هو اصل كل موجود و فياض كل خير و نظام و كذلك ما يجده من الجواهر العقلية التي هي معشوقات بذواتها سواء عشقتها غيرها أم لم يحش. و أما المشتهايات الحسية فإدراكها بالقوى الضعيفة الوجود الناقصة الكون. و هو يتعلق بالظواهر و الأطراف غير متوغل إلى حقيقة الشيء الملائم. و المدركات هي من باب المأكولات و الملموسات و الروائح و الألوان و ما أشبهها. و أما أنها أكثر فلأن مدركات القوة العقلية هي كل الأشياء. و مدركات القوى الحسية هي بعضها و المحسوسات فقط دون المقولات.

و أيضاً ليس كل المحسوسات ملائمة لذيداً للحسن يل بعضها ملائم له و بعضها منافي بخلاف العقل. فلأن كل معقول ملائم له و به كمال ذاته. و ذلك لأن

* قوله: «و مقومه له» له زائدة.

** قوله: «و ذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى و أتم» و في بعض النسخ المصححة: و ذلك لأن أسباب هذه اللذة أقوى و أتم* و أكثر و أئزم و ألد للذات المبتهجة.

الحسيات يقع فيها التضاد والمنافرة لقصور وجوداتها وقبولها النقص والآفة، وأما العقليات فلها الفسحة والسعة في الوجود من غير تراحم وتضايق، وأما أنها ألزم للذات* فإن الصور العقلية إذا عقلها العقل يستكمل بها ويصير ذاته ذاتها كما علمت، بل كان بعضها قبل أن يقع الشعور به مقوماً لذات العقل وكان غافلاً عنه لا اشتغاله بغيره، فإذا استشعر وتنبه يرى ذلك البهاء والجمال في ذاته فصار مبتهجاً بذاته غاية البهجة كما قال معلّم الأوائل: فصرت داخلاً في ذاتي خارجاً عن سائر الأشياء؛ فأدّى في ذاتي من الحسن والبهاء والسناء ما تكلّ الألسن عن وصفه؛ فوصل سبب الالتئاذ إلى هذا المستلذ العقلي أشد وأوغل إذ لا أوصل إلى الشيء من ذاته إلى ذاته، وهذه اللذة شبيهة بالبهجة التي للمبدء الأول بذاته، وبلذات المقربين بذواتهم وذات مبدئهم، ومعلوم أن لذة الملائكة الروحانيين بإدراكاتهم النورية فوق لذة الحمار بإدراك صورة الجماع والقصيم**، ونحن لا نشتهي تلك اللذات مادامنا متعلّقين بهذه الأبدان بالوجدان بل نعلمها من جهة الاستدلال والبرهان إذ لا تتصور من ذوات المشوقات العقلية إلا بحسب مفهومات كلية ذهنية صادقة عليها، ومفهوم الشيء وماهيته ومعناه غير حقيقة وجوده وهويته العينية؛ فإن مفهوم الحلاوة ليس حلوّاً، وماهية السلطنة ليست سلطاناً إلا أن البرهان والعقل يدعوان إلى وجود المستلذات العقلية، ومعرفة العقليات في النشأة الأولى منشأ الحضور في العقبى لما مرّ أن المعرفة بذر المشاهدة، وذلك لأنّ الحجاب بيننا وبين العقليات إما عدم التفتن لها وهو الجهل وإما الاشتغال بغيرها كالبدن والمواد الحسية وقواها المنطبعة؛ فالتنفّس أتما تتوصّل إليها باكتساب العلم بمحائقها حتّى تصير قوتها العقلية مستعدة بالطبع تهيؤاً قريباً

* قوله: «وَأَمَّا أَنَّهُا أَلْزَمُ لِلذَّاتِ» وفي نسخة أخرى: «وَأَمَّا أَنَّهُا أَلْذُ لِلذَّاتِ».

** قوله: «وَالْقَضِيمُ»، القضم بمعنى جريدن. وقوله: «وَنَحْنُ لَا نَشْتَهِي تِلْكَ لِلذَّاتِ» وفي نسخة مصحّحة: تِلْكَ اللَّذَةُ.

لقبول صورها العقلية من المبدء المفارق؛ فاذا زال المانع الخارجى بالموت إذ ليس بعد المفارقة عن البدن لصاحب المعرفة إعراض عن تلك الجهة إلى جانب البدن و شواغله؛ فيكون مجرد المعرفة بالذئذ العقلى سبب الوصول إليه و الالتذاذ به عند رفع المانع و هو الاشتغال بالبدن و قد انقطع بالموت، و هذا بخلاف الشعور بالمحسوسات اللذيذة فإنه غير كاف للوصول إليها و الإحساس بها لإمكان الحجب الجسمانية بين المحواس و محسوساتها اللذيذة، و السبب فيه ضيق وجودها و ضعف حصولها و فقد بعض أجزائها عن بعض و غيبته عنه؛ فلا حضور للجسم عند نفسه ولا عند شيء آخر؛ فكذا الجسمانى القائم به من الصفات و الأعراض و لهذا ليس للأجسام بما هى أجسام حياة و لاشعور، و أمّا الأجسام الحية فليس كونها جسماً هو كونها حية إنما الحياة لها بسبب كون آخرىطره عليها بسبب حىّ بالذات هو نفسها الحيوانية، و لو كان وجود الجسم حياة له كان وجود كلّ جسم حياة له؟ و ليس كذلك، و أما ما ليس بجسم و إن كان ذا تعلق به فليس يتمتع بأن يكون وجوده بعينه حياته كالواجب تعالى والعقول و النفوس الفلكية و الإنسانية و الحيوانية، و ليست الحياة ما به يكون الشيء حياً غير نفس وجوده؛ فإنه من المستحيل أن يصير الشيء بهذا الوجود ذا هذا الوجود بل حياة الشيء حييته كما هو طريقتنا فى باب الوجود، و كذا المضاف و الأيّن و الاتصال فى الصورة الجسمية، والنفسية* فى النفس، و النورية فى المفارقات، و التقدم و التأخر الزمانيتين فى الأكوان المتجددة.

والفرض من إيراد هذا الكلام هاهنا أن يعلم أن الوجود الجسمانى يصحبها الموت، و الغفلة و الهجران و القوت، سواء كان هذا الوجود من طرف المدرك المشتاق أو فى طرف المشتاق إليه لما فيه من قلة الحضور و الوجدان، و بقدر تعلق الشيء سواء كان مدرِكاً أو مدرَكاً كان الحضور أقل و الإدراك أنقص، حتى أن

* قوله: «والنفسية» و النفسية الثانية كما فى الطبعة الأولى زائدة.

شعورنا بذواتنا حين فارقنا البدن كان أشد لأن حضورنا لنا أتم وأؤكد، وأكثر الخلق لاستغراقهم بأبدانهم المادية و شواغلها نسوا أنفسهم كما قال تعالى: «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» وذلك لأنهم لا يشعرون بذواتهم مع هذه العلاقة الشديدة إلا غلوطاً بالشعور بأبدانهم لأن اتصال النفس بالبدن و ارتباطها به كاتصال النور بالظل و الشطة بالدخان و الشخص بالعكس إذا قابلته مرأت لأنا لا نتقل شيئاً و نحن بدنيون* إلا و التعلق منا يشوب بالتخيل؛ فإذا انقطعت العلاقة بين النفس و البدن و زال هذا الشوب صارت المعقولات مشاهدة و الشعور بها حضوراً و العلم عيناً و الإدراك رؤية عقلية؛ فكان الالتذاذ بحياتنا العقلية أتم و أفضل من كل خير و سعادة، و قد عرفت أن اللذيذ بالحقيقة هو الوجود و خصوصاً الوجود العقلي لخلوصه عن شوب العدم و خصوصاً المعشوق الحقيقي و الكمال الأتم الواجبي لأنه حقيقة الوجود المتضمنة لجميع الجهات الوجودية؛ فالالتذاذ به هو أفضل اللذات و أفضل الراحة بل هي الراحة التي لا ألم معها.

فصل (٢)

في كيفية حصول هذه السعادة و منشأ احتجاب النفس عنها مادامت في هذا العالم اعلم أن النفس أتمما تصل إلى هذه البهجة و السعادة بمزاولة أعمال و أفعال مطهرة للنفس** مزيلة لكدوراتها و مهذبة لمرآة القلب عن أرجاسها و أدناسها، و مباشرة حركات فكرية و أنظار علمية محصلة لصور الأشياء و لماهياتها؛ فإذا استكملت بمصول معرفة الأشياء في ذاتها و خرجت ذاتها من القوة العقلية الميولانية إلى العقل بالفعل انقطعت حاجتها عن فعل الحواس و استعمال البدن و قواه، و لكن لا يزال يحاذيها البدن و القوى، و يشغلها و يمنعها عن تمام الاتصال و

* قوله: «و نحن بدنيون» العبارة مصحفة والصواب بدنيون جمع بدنى منسوب إلى بدن.

** قوله: بمزاولة أعمال و أفعال مطهرة للنفس... أى من الرياضات و العبادات.

روح الوصال؛ فإذا انحطَّ عنه شغل البدن و وساوس الوهم و دعاية المتخيلة ارتفع الحجاب و زال المانع الخارجى و دام الاتصال، لأنَّ النفس باقية و المبدء الفعّال باقى، و القفيض من جهته مبذول، و النفس متهيّأة و المحجبان أعنى الداخلى و الخارجى مرتفعان، أمّا الداخلى و هو قصور النفس و هيولانيّتها و وغوها فى البدن و اتحادها به فيخرجها من القوة إلى الفعل و صيرورتها راجعة إلى ذاتها العقلية، و تميزها عن البدن و قواه غاية التميز. و أمّا الخارجى و هو البدن و حواسه كغلاف فيه مرآت مصيقلّة فيخرجها عن غلاف البدن بالموت؛ فإنَّ البدن و الحواس و إن احتيج إليها فى ابتداء الأمر ليحصل بواسطتها الخيالات الصحيحة حتّى تستبطن النفس من الخيالات المعاني المجردة و تنظّن بها و تنبه إلى عالمها و مبدئها و معادها إذ لا يمكن لها فى ابتداء النشأة التظنّ بالمعارف إلا بواسطة الحواس، و لهذا قيل: من قد حسَّاً فقد علماً؛ فالحاسة ناهضة فى الابتداء عاتقة فى الانتهاء كالشبكة للصيد و الدابة المركوبة للوصول إلى المقصد، ثمَّ عند الوصول يصير عين ما كان شرطاً و معيناً شاغلاً و وبالآ.

و اعلم أنَّ سعادة كلّ قوة بنيل ما هو مقتضى ذاتها من غير عائق، و حصول كمالها من غير آفة، و لاشك أنَّ كمال كلّ شيء ما هو * من باب نوعه و جنسه؛ فكمال الشهوة هو حصول مشتتها، و كمال القوة القضيية هو الغلبة و الانتقام، و كمال الوهم و سعادته هو الرجاء و التمنى، و لكلّ حاسة الإحساس بالكيفية المحسوسة الّتى هى من نوعه؛ فللمس إدراك الكيفية المزاجية المعتدلة المتوسطة بين

* قوله: «عاتقة فى الابتداء» و الصواب عاتقة فى الانتهاء كالشبكة للصيد الخ.

** قوله: «أنَّ كمال كلّ ما هو...» و الصواب أنَّ كمال كلّ شيء ما هو من باب الخ. ثم إن شئت فراجع الفصل التاسع من شرح المحقق الطوسى على النمط الثامن من إشارات الشيخ الرئيس؛ و الفصل السابع من فاتحة مصباح الانس فى تلك المناسبة ط ١ من الرحلى، ص ٣٩ حيث قال: الفصل السابع فى أن الشيء لا يؤثر فى الشيء إلا بنسبة بينه و بينه، إذ هى التى تقتضى لزوم الأثر الخ.

أوائل الكيفيات الأربع اعتدالا وتوسطاً قريباً من اعتدال اللامسة و توسطها، و للذوق إدراك الطعوم المناسبة لمزاج الآلة و البدن كالحلاوات و الدسومات و غيرها، و للشم الروائح الطيبة، و للبصر الأنوار و الألوان، و للسمع الأصوات المؤتلفة و النغمات المطربة، و للخيال تصوّر المستحسنات*، و هى إما مثل المحسوسات المرتفعة إلى الخيال، أو حكايات المعقولات المتنزلة إليه و للنفس بحسب ذاتها العقلية الوصول إلى العقليات الصرفة و صيروتها موضوعة للصور الإلهية و نظام الوجود و حياة الكل من لدن الحق الأول إلى أدنى الوجود، و أمّا كمال النفس و سعادتها بحسب مشاركة البدن و وقوعها فى هذا العالم و دارالبدن فبحصول العدالة بصدور أفعال سائقة إليها محصلة إياها، و هى أن تتوسط بين الأخلاق المتضادة فيما تشتهى و لا تشتهى و تغضب و لا تغضب لئلا تتفعل عن البدن و قواه؛ فإنّ المتوسط بين الأضداد بمنزلة الخالى عنها؛ فإنّ الخلو المحض و البرائة الصرفة عن آثار هذه القوى غير ممكنة للنفس مادامت فى هذا الكون الدنياوى لكن المتوسط بينها بمنزلة الخلوص عنها حتى لا تتفعل عنها و لا تدعنها، بل تحصل لها حياة استعلائية على القوى فتخدمها و تأتمر بأمرها و تنزجر بزجرها و تطيعها فى جميع ما تأتى و تذر و تأتمر و تنزجر؛ فإنّ أذعان النفس للبدن و قواه و انفعالها عنها من موجبات شقاوتها و الحرمان عن سعادتها؛ فإنّ ارتباط الذى بين النفس و البدن يوجب أولاً انفعال كل منهما عن صاحبه؛ فتارة تحمل على البدن فتقهره تأييداً من الله و ملكوته، و تارة تسليماً للبدن و تنقهر عن قواه بإغواء الشيطان** بوساطة تلبيس الوهم و تزيينه المشتبهات الحيوانية؛ فإذا تكرّر تسليمها له انفعلت عنه انفعالا قوياً و حدثت فيها حياة انقيادية و

* قوله: «و للخيال تصوّر المستحسنات...» هذا الخيال بمعنى المنصرف و إن شئت فراجع العين الرابعة و العشرين من كتابنا عيون مسائل النفس و شرحها شرح العيون فى شرح العيون.

** قوله: «ياغواء الشيطان» العبارة الصحيحة هكذا: و تارة تسليماً للبدن و تنقهر عن قواه بإغواء الشيطان.

عادة ردية حتى إنه يعسر عليها بعد ذلك ما كان لا يعسر قبل ذلك من دفع مفسده و كفاً أذاه، وإذا تكرر قمعها له واستعلاؤها عن اقياده حدثت فيها حياة استعلائية يسهل بها على النفس ما لم يكن يسهل من قبل، وهذه القوة الاستعلائية إنما تحصل بأن تفعل الأفعال التي لا بد لها من فعلها ما دامت في البدن على وجه التوسط الحسالى عن الإفراط والتفريط، كما أن حياة الخضوع والدنائة إنما تحصل بوقوع الأفعال منها في الأطراف كالغلو والتقصير؛ فإن الأطراف مؤثرات والأوساط بخلافها فإنها في حكم اللا مؤثر؛ فأفعال التوسط بمنزلة ترك الأفعال البدنية* وعدم الالتفات إليها، كما أن أفاثر من الماء لاحتار ولا بارد، وحياة الاستعلاء والرفع ليست غريبة عن طبع النفس بل الملائم لطبعها هو التجرد والتفرد بذاتها، والحياة الادعائية كأنها غريبة عن ذاتها العقلية مستفادة من المادة التي تعلقت بها؛ فسعادة النفس وكمالها هو الوجود الاستقلالى المجرد والتصور للمعقولات والعلم بمحقائق الأشياء على ما هي عليها، ومشاهدة الأمور العقلية والذوات النورية، ولا تناس هذه الذات إلى ما يناله الحس من اللذات المكدره، والمشتبهات الجرمية الدائرة، والمرغوبات الكثيفة الزائلة، وسبب خلوتنا وعدم وجداننا لذة العلوم والمعارف التي قد حصلناها ونحن في شغل البدن هو مثل التخدير الحاصل لقوة الذوق بواسطة مرض بوليموس فيعوقها عن نيل لذة الطعوم والحلاوات الموجودة عندها، فلو فرض حصول المعارف العقلية التي هي مقتضى طباع القوة العقلية وخاصيتها والنفس غير مستغرقة في شغل البدن ولا مشغولة بما تورده الحواس لكانت لذة النفس بها لذة لا يدرك الوصف كنهها، فإنما لا يشتد الشوق والابتهاج من العرقاء بمعارفهم في هذا الآن لعدم الذوق والوجدان التام، فإن اللذيد هو وجود الملائم الخارجى لا مفهومه أو وجوده الذهني و إنما الحاصل عند النفس هاهنا من المعلومات العقلية هو نحو

* قوله: «بمنزلة ترك الأفعال البدنية...» أى الأفعال البدنية الصادرة عن الشهوة الواقعة في طريق الإفراط والتفريط.

وجودها الضعيف الذهني، وإما ضعف وجودها الذي للنفس لضعف إدراك النفس لها إما لغمورها في البدن وإما لضعف تحصيل النفس إيّاها كما يكون بطريق الظنّ والقياس الغير المنتج لليقين، وإلا فهي أقوىاء الوجود شديدة الظهور والوضوح بحسب أنفسها، لكنّ هذه المعرفة الضعيفة من النفس إذا كان ضعفها من جهة البدن لا من ضعف التحصيل وعدم البراهين والحدود الذاتية تؤدي بعد رفع غشاوة البدن إلى مشاهدة المقربين ومصاحبة القديسين التي لا سعادة فوق مشاهدتهم؛ فإنّ المعرفة التامة في هذه الدنيا بغير المشاهدة التامة في الآخرة كما مر، فهذه اللذة العقلية لنفس كملت في هذا العالم فإن كانت منفكة عن العلوم الحقيقية منزّهة عن الرذائل الخلقية ليكون معروف الهمّ إلى المتخيلات، فلا يبعد أن يتخیل الصور الملفة الموعودة فينتجر إلى مشاهدتها بعد رفع البدن كما في النوم الذي هو ضرب من الموت لأنّه عبارة عن ترك احتمال بعض قواها المحركة والحاسة فيتمثل لها ما وصف في الجنة من المحسوسات، وهذه جنة المتوسطين وسعادة الصالحين وأصحاب اليمين، وتلك جنة الكاملين المقربين.

وبالجملة البهجة تابعة للمشاهدة وحيث يخفى قدر المشاهدة يصغر قدر البهجة، فكذلك حالتنا في السعادة التي نعرف وجودها ولا نتصورها مشاهدة لكثنا نعلم أنّها إذا ارتاحت نفسنا في حياتنا الدنيا وأنست لذكر الله وفرحت بذكر صفاته العليا وأفعاله العظمى وكيفية ترتيب الوجود منه تعالى على أليق نظام وأحسن ترتيب على اتساق ودوام وكمال وتمام؛ فذلك ممّا يدل دلالة واضحة من جهة المناسبة على أن تنال من السعادة عند فراغها عن شواغل البدن قدراً يعتد به، وخصوصاً إذا أحكمت المسائل وأتقنت العلوم والمعارف على أتم وجه وأبلغه كما وقع للراشخين في العلم، وأقل المراتب في اكتساب العلم التي يستحق بها الإنسان لهذه السعادة الحقيقة على وجه الظنّ والتقريب لاعلى وجه النصوصية والتحديد أن يكتسب هاهنا العلم بالمبدء الأعلى، والوجود الذي يليق به وبمخصه و يعرف أيضاً علمه بجميع الأشياء على وجه لا يلزم منه انفعال، وقدرته على جميع

المقدورات على وجه لا يوجب تغيراً ولا تكثرأ في ذاته، و يعرف عنايته بالأشياء الخالية عن الالتفات بغيره و عود الغرض إلى ذاته، و يعرف سعة رحمته وجوده و سائر صفاته الحقيقية على وجه لا يزيد شيء منها على ذاته إلا الإضافات، فإنها زائدة لكن بشرط أن يعرف أن هذه الإضافات كالتقادية و العالمية والرازقية و المبدئية و غيرها كلها إضافة واحدة بسيطة في الوجود و إن اختلفت أساميها باختلاف الاعتبار؛ فكما أن جميع صفاته الحقيقية راجعة إلى الوجود المتأكد فكذلك جميع صفاته الإضافية راجعة إلى الموجدية التامة* كما سبق، و يعرف العقول الفعالة التي هي كلمات الله التامات التي لا تنبذ ولا تنفذ و ملائكته العلمية، و يعرف النفوس الكلية التي هي كتبه و ملائكته العملية** و تعرف ترتيب النظام في البداية و العود، و أن الوجود مترتب من الأول تعالى إلى العقل و منه إلى النفوس و منها إلى الطبائع حتى تنتهي إلى المواد و الأجسام، ثم يترتب منها صاعداً إلى المعادن ثم النبات ثم الحيوان و هلم إلى درجة العقل المستفاد؛ فانتهي إلى ما ابتدأ منه و عاد؛ فمن فاز بهذه المعارف فقد فاز فوزاً عظيماً، و ينال من السعادة قدراً جسيماً، و خلص من الشقاوة التي منشأها إياها الإعراض عن تحصيلها مع المكنة و الاستعداد و الانحراف عن طريق الحكمة مع ملكة الشوق إلى كسب العلوم أو انكار هذه المعلومات بالمجحود و الاستكبار و العناد، و لكن كلما يزيد على هذا المبلغ كماً أو يشتد كيفاً كانت سعادته أكمل و أتم؛ فإني أعلم من المستغفلين بهذه الصناعة*** من كان رسوخه بحيث يعلم من أحوال الوجود أموراً يقتصر الأفهام الذكية عن دركها؛ ولم يوجد مثلها في زبر المتقدمين و

* قوله: «راجعة إلى الموجدية التامة» والصواب: راجعة إلى الموجدية التامة كما في نسخ مصححة عندنا.

** قوله: «و ملائكته العلمية» والصواب: و ملائكته العملية.

*** قوله: «فإني أعلم من المستغفلين بهذه الصناعة...» إخبار المصنف عن نفسه.

المتأخرين من الحكماء والعلماء لله الحمد و له الشكر.
ثم إنك قد علمت أن الشرف و السعادة بالحقيقة إنما هي تحصل للنفس من جهة جزئها النظري الذي هو أصل ذاتها، و أما ما يحصل لها بحسب جزئها العملي الذي هو من جهة تعلقها بالبدن و اضافتها و نفسيتها فليس لها بحسبه من الاغتراب إلا السلامة عن المحنة و البلاء، و الطهارة عن الشين و الرجس، و الصفا عن الكدورة و الرذيلة، و الخلاص عن العقوبة و المحيم و العذاب الأليم، و ذلك بمجرد لا يوجب الشرف الحقيقي و الابتهاج العقلي إلا أن لأهل السلامة كالزقاد و الصلحاء ضرباً آخر من السعادة التي تناسبها كما سنعود إلى شرحه.

فصل (٣)

في الشقاوة التي بازاء السعادة الحقيقية

اعلم أن هذه الشقاوة* لا تكون للنفوس الحيوانية ولا للنفوس الساذجة ولا للنفوس العامية التي لم تحصل فيها بعد ملكة التشوق إلى كسب العلوم العقلية و الكلامية، ولا محبة الترفع و الرئاسة كأكثر أرباب الحرف الدنيوية و العوام و النساء و الصبيان؛ فإن لهم إذا شقوا** نوعاً آخر من الشقاوة، كما إن لهم إذا سعدوا نوعاً آخر من السعادة، إذ الأشقياء فريقان:

فريق حق عليهم الضلالة و حق عليهم القول في الأزل لأنهم أهل الظلمة و أهل الدنيا، و الحجاب الكلي المختوم على قلوبهم فطرة كما قال تعالى: «لأملأن جهنم من الجنة و الناس أجمعين» و قوله: «ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن و الإنس لهم قلوب لا يفقهون بها» الآية.

* قوله: «اعلم أن هذه الشقاوة...» أي الشقاوة الحقيقية لا تكون الخ.

** قوله: «لإن لهم إذا شقوا...» كلمة نوع في الموضعين منصوب اسم لأن هكذا؛ فإن لهم إذا شقوا نوعاً آخر من الشقاوة، كما أن لهم إذا سعدوا نوعاً آخر من السعادة.

والفريق الآخر هم المنافقون الذين كانوا مستعدين في الأصل قابلين لنور المعرفة بحسب الفطرة والنشأة الأولى ولكن ضلّوا عن الطريق واحتجبت قلوبهم بالبرين المستفاد* من اكتساب الرذائل بارتكاب المعاصي ومباشرة الأعمال البهيمية والسبعية، ومزاولة المكائد الشيطانية حتى رسخت الهيئات الفاسقة والملكات المظلمة، وارتكمت على أفئدتهم وانتقشت نفوسهم برسوم سفسطة وصور جهلية وخيالات باطلة وأوهام كاذبة، فبقوا شاكين حيارى تائهين منكوسين، انتكست وجوههم إلى أفئدتهم** وحبطت أعمالهم وبقيت نفوسهم في غصّة وعذاب أليم، مغلولة مقبدة بسلاسل علائق الهوى في ظلمات شهوات الدنيا، وقد سلبت عنها قوى إدراك هذه الشهوات وآلاتها تلذعها عقارب الهيئات السوأى وحياتها خالدين فيها ما دامت السموات والأرض، وكانت قد ناداها منادى الحق فتغافلت وغوت وأعرضت وجحدت فحلّ عليها غضب الحق، وقيل فيها: «ومن أعرض عن ذكرى فإنّ له معيشة ضنكاً ونحشره يوم القيامة أعمى، قال ربّ لم حشرتني أعمى وقد كنت بصيراً قال كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى» ومن أعظم الآلام لهم إتهم عن ربهم لمحجوبون، وقد ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون، وأحاطت به خطيئاتهم فهم في الدرك الأسفل من النار متقاعدون، فلاشك إنّ هؤلاء الأشقياء أسوء حالاً من الفريق الأول: فالأولى أهل المحجাব والأخري أهل العقاب، وفي الكتاب الإلهي قد تكرّرت وتكرّرت الإشارة إليهما جميعاً وإلى كلّ منهما منفرداً.

منها ما وقع في أوائل البقرة فالإشارة إلى القسم الأوّل قوله تعالى: «إنّ الذين كفروا سواء عليهم ءأنذرتهم إلى قوله وهم عذاب أليم» فهؤلاء لاسبيل إلى

* قوله: «بالبرين المستفاد...» الرّين بالفتح ما يقال بالفارسية: «چرك» إشارة إلى قوله سبحانه: «كلا

بل ران على قلوبهم ما كانوا يكسبون» (المطففين، ١٥).

** قوله: «إلى أفئدتهم» الأفية جمع القفاء.

خلاصهم من النار، وهم أصحاب النار بالحقيقة كأكثر الكفرة طبعاً، وقد تأكدت القوة بمزاولة المعاصي والشهوات كذلك حقّت كلمة ربك على الذين فسقوا إثمهم لا يؤمنون، وكذلك حقّت كلمة ربك على الذين كفروا إثمهم أصحاب النار لأنهم سدّت عليهم الطريق، وأغلقت عليهم الأبواب إذ القلب أعنى القوة العاقلة هو مشعر الإلهى الذى هو محلّ الإعلام والإلهام فحببوا عنه بختهم، وعن الحواس سيما السمع والبصر وهما المشعران اللذان هما بابان عظيمان من أبواب الفهم والاعتبار؛ فحرموا عن جدواهما لامتناع نفوذ المعنى فيهما إلى القلب، فلا سبيل لهم في الباطن إلى العلوم الحقيقية، ولا في الظاهر إلى العلوم الرسمية كما قال تعالى: «ولقد ذرأنا لجهنّم كثيراً من الجنّ والإنس لهم قلوب لا يفقهون بها» الآية فحبسوا في سجون الظلمات فما أعظم عذابهم. والإشارة إلى القسم الثانى قوله تعالى: «و من الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر إلى قوله ولهم عذاب أليم» وهؤلاء مرضى القلوب* متألّموا النفوس بالحقّد والحسد والكبر والنفاق والعداوة والبغضاء والرعونّة والرياء، وهم أهل الكيد والنفاق والقدّر** والحداق والشقاق والمكر والحيلة، وقد يكون لهم مع ذلك آراء باطلّة واعتقادات فاسدة، ونعوذ بالله إذا حفظوا مع شرارة النفس أقوالاً شرعيّة وعلوماً ناموسية جعلوها من أسباب الترفع والرئاسة بادّعائهم الإيمان بالله وباليوم الآخر؟ ولم يدخل في قلوبهم الإيمان أصلاً؛ فهذه الأمراض النفسانيّة سواء كانت من باب الآراء والعقائد أم لا كلها مؤلمة للنفوس معذّبة للقلوب، ولكن الاعتقادات الرديّة والعلوم الفاسدة أشدّ تعذيباً وأكثر إيلاماً للنفوس؛ فإنّها نيرانات ملتهبة في نفوس معتديها، وحرقات مشتعلة في قلوبهم، فإنّهم لا يعلمون من إيلاّم هذه النار الدنيويّة كما ذكر الله تعالى بقوله: «نار الله الموقدة التي تطلع على

* قوله: «مرضى القلوب» المرضى جمع المريض كالقتلى جمع القتل.

** قوله: «القدّر» القدر ترك الوفاء ونقض العهد.

الأفئدة إنها عليهم مؤصدة* في عمد ممددة» لأنها مع كونها في نفسها قبيحة مؤلمة منها ينشأ سائر المعاصي و السيئات الموجبة لتعذب النفوس إلى وقت معلوم؛ فهاتان الشقاوتان كلاهما شقاوة عقلية. و سيأتي شرح السعادة والشقاوة المحسيتين فيما بعد إن شاء الله تعالى.

والحاصل أن التقاوة الأخروية إما بحسب ما يحصل لها من الهيئات البدنية من المعاصي المحسّية الشهوية و الغضبية، و إما بحسب ما يحصل لها من الهيئات النفسانية كالحسد و الرياء والجحود للحقّ و الإنكار للعلوم الحقّة الحقيقية؛ فسبب الشقاوة التي تحصل من الجهة الأولى أن هذه الهيئات الانتقادية و الانفعالات الانتقارية للنفس إذا تأكّدت بمنعها عن الوصول إلى سعادتها الأخروية، و تصدّها عن درك النعيم الأخروي، و هي مع ذلك تحدث** نوعاً من الأذى عظيماً لفقد المألوفات العادية و وجود الملكة الشوقية إليها و عدم ما يشغل النفس عن تذّكرها؛ فإن هذه الهيئات و إن كانت قبيحة في نفسها مؤلمة لجوهر النفس مضارة لحقيقتها لكن كان إقبال النفس على البدن يشغلها عن الإحساس بفضائنها و قبائحها و مضادتها لجوهر النفس، ففي الآخرة إذا زال ذلك الإقبال و الاشتغال فيجب أن تحس بإيلامها و إيذائها كما قال تعالى: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» فتأذى النفس عند رفع الحجاب و الموت أذى عظيماً*** و عذاباً شديداً كمن به آفة مؤلمة و مرض أليم و له شغل شاغل كخدر أو إغماء أو غير ذلك، فإذا فرغ عن ذلك أحسّ به فتأذى منه غاية الأذى، ولكن لما كانت هذه الهيئات الانتقادية غريبة عن جوهر النفس كما أشرنا إليه فكذا ما يلزمها و يتفرع عنها من الأشباح الجهنمية فلا يبعد أن يزول عنها في مدة من الدهر متفاوتة على

* قوله: «مؤصدة» من أصد، في عمد جمع عمود.

** قوله: «تحدث...» أي تحدث في الآخرة نوعاً من الأذى عظيماً، فتدبر.

*** قوله: «والموت أذى عظيماً» والصواب: أذى عظيماً.

حسب كثرة العوائق وقلتها إن شاء الله تعالى، و يشبه أن تكون الشريعة الحقّة قد أشارت إليه حيث ورد أن المؤمن الفاسق لا يخلد في النار.

و أما القسم الثاني من الشقاوة العقلية فهو الداء العضال* و المرض المزمن للشاعر بالعلوم و الكمال العقلي في الدنيا و الكاسب شوقاً لنفسه إليها ثم تارك الجهد فيه لتكتسب العقل بالفعل اكتساباً مما فقدت منه القوة الهولانية و حصلت ملكة الإعوجاج و الصور الباطلة المخالفة للواقع و القول على العصبية و المجد؛ فهذه الداء العياء مما أعيت أطباء الأرواح عن علاجها إذ المحال غير مقدور عليه، و هذا الألم الكائن عنها بإزاء اللذة الكائنه عن مقابلها، و كما أن تلك أجل من كل إحساس بملائم كذلك هذه أشد من كل إحساس بمناف من تفريق اتصال بالثار، أو تجميد بدن بالزّمهري، أو ضرب عنق و قطع عضو و عدم تصوّر ذلك لأهله في الدنيا، سببه ما ذكرناه من المعنى الذي قررناه في عدم وجدان اللذة المقابلة له، و كما أن الصبيان لا يحسّون باللذات و الآلام التي تخص المدركين و يستهزئون بهم و إنما يستلذون ما هو غير لذيد و يكرهه المدركون كذلك صيان العقول و هم أهل الدنيا لا يشعرون بما أدركه ذو العقول البالغة الذين يخلصون عن المادة و علاقتها

فصل (٤)

في سبب خلو بعض النفوس عن المعقولات و حرمانهم عن السعادة الاخروية اعلم أن القوة التي هي محل العلوم و المعارف في الإنسان هي اللطيفة المدبرة**

* قوله: «فهو الداء العضال»، عضال ير وزن غراب ييمارى سخت. و قوله: «المرض المومن» والصواب: والمرض المزمن.

** قوله: «هي اللطيفة المدبرة...» أي النفس. و قوله: «و الأعضاء المستحدثة» و الصواب و الأعضاء المستخدمة.

لجميع الجوارح والأعضاء المستخدمة لجميع المشاعر والقوى، وهى بحسب ذاتها قابلة للمعارف والعلوم كلها إذ نسبتها إلى الصور العلمية نسبة المرأة إلى صور الملوكات والمبصرات، وإلما المانع من انكشاف الصور العلمية لها أحد أمور خمسة كما ذكره بعض أفاضل العلماء فى مثال المرأة:

أولها: نقصان جوهرها وذاتها قبل أن يتقوى كنفس الصبي فإنها لا يتجلى لها المعلومات لنقصانها وكونها بالقوة، وهذا بإزاء نقصان جوهر المرأة وذاتها كجواهر الحديد قبل أن يذوب ويشكل ويصقل.

والثاني: خبث جوهرها وظلمة ذاتها ككدورة الشهوات والتراكم الذى* حصل على وجه النفس من كثرة المعاصي؛ فإنه يمنع صفاء القلب وطهارة النفس وجلاتها، فممنع ظهور الحق فيها بقدر ظلمتها وتراكمها كصداء المرأة وخبثها وكدورتها المانعة من ظهور الصورة فيها وإن كانت قوية الجوهر تامة الشكل. و اعلم أن كلَّ حركة أو فعل وقعت من النفس حدث فى ذاتها أثر منها، فإن كانت شهوية أو غشبية صارت بحسبها عاتقة من الكمال الممكن فى حقها، وإن كانت عقلية صارت بحسبها نافعة فى كمالها اللائق؛ فكل اشتغال بآمر** حيوانى دنيوى كنكتة سوداء فى وجه المرأة، فإذا تكثرت وتراكت أفسدتا وغيّرتا عما خلقت لأجله كتراكم القهارات والبخارات والأصديّة فى المرأة الموجبة لفساد جوهرها.

والثالث: أن تكون معدولاً بها عن جهة الصورة المقصودة والغاية المطلوبة، فإن نفوس الصالحاء والمطيعين وإن كانت ضافية نقية عن كدورة المعاصى نقية عن ظلمات المكر والخديعة وغيرهما، لكنها ليست تماماً يتضح فيه جليلة الحق***

* قوله: «والتراكم الذى حصل على الخ.»

** قوله: «بآمر...» والصواب: فكل اشتغال بآمر حيوانى.

*** قوله: «فيه جليلة الحق» أى جليلة الحق وتجليه، وقوله: «ولم تماز شطر المطلوب» أى لم تماز طرفه وجانبه، وقوله: «وهو صرف الفكر» الضمير راجع إلى الطريق المؤدى، وقوله: «بصرف الهم» متعلق بهدلت.

لأنها ليست تطلب الحقّ ولم تحاذ شطر المطلوب، و عدلت عن الطريق المؤدى إلى جانب الملكوت، و هو صرف الفكر في المعارف الحقيقية و التأمل في الآيات الربوبية، و إدراك الحضرة الإلهية بصرف الهم إلى أعمال بدنية و نسك شرعية أو راد و أذكار وضعية من غير تدبر و تأمل فيها و في الغرض من وضعها، فلا ينكشف لهم إلا ما توجهت إليه همهم من تصحيح صورة الأعمال و الطاعات، و دفع مفسدات النسك من الصيام* و الصلوات و غيرهما إن كانوا متفكرين فيها، و إذا كان تقيداً لهم بترجيح الطاعات و تفضيل حسنات الأعمال مانعاً عن انكشاف جليلة الحقّ فما ظنك في صرف الهمّة إلى شهوات الدنيا و علائقها فكيف لا يمنع من الكشف الحقيقى، و هذا في مثال المرأة هو كونها معدولاً بها من جهة الصورة إلى غيرها.

الرابع: الحجاب المرسل فإنّ المطيع القاهر للشهوة المتحرى للفكر القاصد لتحصيل العلم قد لا ينكشف له حقيقة مطلوبة الذى قصده لكونه محجوباً عنه باعتقاد مقبول للناس سبق إليه منذ الصبا على وجه التقليد و حسن الظنّ يحول بينه و بين حقيقة الحقّ، و يمنع أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه بالتقليد، و هذا أيضاً حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين** و المتعصّين للمذاهب بل أكثر المنسوبين إلى العلم و الصلاح؛ فإنّهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم و تأكدت في قلوبهم و صارت حجاباً بينهم و بين درك الحقائق، و هذا في مثالنا الحجاب المرسل بين المرأة و الصورة.

الخامس: الجهل بالجهة الّتى منها يقع الشعور بالمطلوب و العثر على الحقّ المقصود؛ فإنّ طالب العلم ليس يمكنه تحصيل العلم بالمطلوب من أىّ طريق كان

* قوله: «من القيام» والصواب من الصيام و الصلوات.

** قوله: «به حجب به أكثر المتكلمين» والصواب: و هذا أيضاً حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين.

بل بالتذكر للمعلوم* و المقدمات التي تناسب مطلوبه، حتى إذا تذكرها و رتبها في نفسه ترتيباً مخصوصاً مقررّاً بين العلماء النظار ذوي الاعتبار فعند ذلك يكون قد عثر على جهة فيتجلى له حقيقة المطلوب؛ فإن العلوم المطلوبة التي بها تحصل السعادة الأخروية ليست فطرية فلا تقتصر إلا بشبكة العلوم الحاصلة أولاً بل كل علم غير أولي** لا يحصل إلا بعلمين سابقين يألفان و يزدوجان على وجه مخصوص فيحصل من ازدواجهما علم ثالث على مثال ما يحصل النتائج من ازدواج الفعل و الأنتى، فإن لكل ممكن معلول علة مخصوصة لا يمكن حصول شيء من ذوات العلل و الأسباب إلا من طريق سببه و علته، فكذا العلم بها لا يحصل إلا من جهة العلم أسبابها و عللها، فالجهل باصول المعارف و بكيفية ترتيبها و ازدواجهما هو المانع من العلم بها، و مثاله في المرأة هو عدم المحاذاة لها بالجهة التي فيها الصورة المثبتة، فرب صورة لم تكن محاذية للجهة التي فيها المرأة بل مثاله أن يريد الإنسان مثلاً أن يرى قفله في المرأة فيحتاج إلى مرأتين ينصب أحدهما و راء القفا و الأخرى في مقابلتها بحيث يبصرها، و يراعى مناسبة مخصوصة بين وضع المرأتين حتى ينطبق صورة القفا في المرأة المحاذية للقفا ثم تنطبق صورة هذه المرأة في المرأة الأخرى حتى تدرك العين صورة القفا، كذلك في اقتناص العلوم طرق عجيبة فيها انتقالات أعجب مما ذكر في المرأة و يعزى على بسيط الأرض من يهتدى إلى كيفية الاهتداء بها، فهذه هي الأسباب المانعة للنفس الناطقة من معرفة حقائق الأمور و إلا فكل نفس بحسب الفطرة السابقة صالحة

* قوله: «بل بالتذكر للمعلوم» والصحيح: بل بالتذكر للمعلوم، أى بل بالتذكر للمعلوم بنحو الإجمال.
وقوله: «بين العلماء النظار» أى بين العلماء النظار و علماء المنطق.

** قوله: «بل كل علم غير أولي...» أى غير أولي تصديقاً أو تصوّراً لا يحصل إلا بعلمين سابقين من الصغرى و الكبرى في التصديق، و الجنس و الفصل في التصوّر و يألفان و يزدوجان على وجه مخصوص فيحصل الخ.

لأن تعرف حقائق الأشياء لأنها أمر ربّاني شريف فارق سائر جواهر هذا العالم بهذه الخاصية، وما ورد عنه (ص) لولا أن الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى ملكوت السماء إشارة إلى هذه القابلية وهذه الحجب الحائلة بين النفوس الإنسانية وعالم الملكوت، فإذا ارتفع هذه الحجب والموانع عن قلب الإنسان الذي هو نفسه الناطقة تجلّى فيه صورة الملك والملكوت وهياة الوجود على ما هي عليه؛ فيرى ذاته في جنة عرضها السماوات والأرض بل يرى في ذاته جنة عرضها أوسع من عرض السماوات والأرض لأنهما عبارة عن عالم الملك والشهادة وهو محدود، وأما عالم الملكوت والحقائق العقلية وهو الأسرار الغائبة من مشاهدة الحواس المخصوصة بإدراك البصيرة فلا نهاية لها، وجملة عالم الملك والملكوت إذا أخذت دفعة تسمى الحضرة الربوبية لأن الله محيط بكل الموجودات* إذ ليس في الوجود سوى ذات الله وأفعاله ومملكته من أفعاله، فما يتجلّى من ذلك للقلب هو الجنة بعينها عند قوم، وهو سبب استحقاق الجنة*** عند آخرين، ويكون سعة المملكة في الجنة بقدر سعة المعرفة وبقدر ما يتجلّى للإنسان من الله وصفاته وأفعاله، وإما المراد من الطاعات وأعمال الجوارح كلها تصفية القلب وتطهير النفس وجلّؤها بإصلاح الجزء العملي منها «قد أفلح من زكّاها وقد خاب من دسّاها» ونفس الطهارة والصفاء ليست كمالاً بالحققيقة لأنها أمر عديمي والأعدام ليست من الكمالات بل المراد منها حصول أنوار الإيمان أعنى إشراق نور المعرفة بالله وأفعاله وكتبه ورسله واليوم الآخر وهو المراد بقوله تعالى: «فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام فهو على نورٍ من

* قوله: «لأنهما عبارة...» أي لأن السماوات والأرض عبارة عن عالم الملك والشهادة الخ.

** قوله: «لأن الله محيط بكل الموجودات...» محيط بكل الموجودات وربّها؛ ولا تنس التوحيد

الصدى على الوجه الوجه الذي حرّراه في أول الإلهيات من هذا الكتاب الحكم.

*** قوله: «هو هو سبب استحقاق الجنة...» أي الجنة الخارجية.

رَبِّهِ» فشرح الصدر غاية الحكمة العملية، و النور غاية الحكمة النظرية، فالحكيم الإلهي هو الجامع لهما، و هو المؤمن الحقيقي بلسان الشريعة و ذلك الفوز العظيم.

فصل (٥)

في كيفية حصول العقل الفعال في أنفسنا*

اعلم أن للعقل الفعال وجوداً في نفسه و وجوداً في أنفسنا، فإنَّ كمال النفس و تمام وجودها و صورتها و غايتها هو وجود العقل الفعال لها و اتصالها به واتحادها معه، فإنَّ مالا و صول لشيء إليه بوجه الاتحاد لا يكون غاية لوجود ذلك الشيء؛ فما هو غاية بالطبع** لشيء في وقت فهو من شأنه أن يصير صورة له في وقت آخر إلا لمانع يقطع طريقه إلى الوصول، و كأننا قد أوضحنا تحقيق هذا الاتحاد في العلم الكلي عند بحثنا عن أحوال العقل و المعقول ايضاً يكفي لأهل العرفان و أصحاب الذوق و الوجدان، و إن لم يكن نافعا لأهل الجحود و الطغيان؛ فمن استشكل عليه أن شيئاً واحداً كيف يكون فاعلا متقدماً على وجود الشيء و غاية متأخرة عنه مترتبة عليه ترتباً ذاتياً بعد مراتب استكمالاته و ترقياته في الوجود فعليه أن يرجع و ينظر إلى ما حققناه، و يسلك الطريق الذي سلكناه

* قوله: «فصل في كيفية حصول العقل الفعال في أنفسنا...» راجع في المقام الفصل الثالث و الثلاثين من المرحلة السادسة من هذا الكتاب حيث يقول: قد اختلف الحكماء في أن إدراك النفس الإنسانية حقائق الأشياء... ج ٢، ص ٢٥٢ من هذا الطبع، و ج ١ من الطبعة الأولى الرحلية الحجزية، ص ٢٠٠؛ و إن شئت فراجع الفصل الخامس من المقالة الخامسة من طبيعيات الشفاء (ج ١، من الطبعة الأولى الرحلية الحجزية، ص ١٣٥٦ و ص ٣٢١ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه).

** قوله: «فما هو غاية بالطبع...» أي فما هو غاية بالطبع لشيء في وقت قبل الوصول، فهو من شأنه أن يصير صورة له في وقت آخر عند الحصول و بعده إلا لمانع الخ.

حيث عرفناه بقوة البرهان و نور الكشف و العيان إنَّ المبدء الأعلى له الأوليّة و الآخريّة لأجل سعة وجوده المنبسط، و قوّة وحدته الجامعة، و شدة نوريته الساطعة، و تمام هويّته التي انبعثت منها* الهويات، و عينه التي انبجست منها أعيان الوجودات؛ فوجوده التام الذي هو فاعل الإنثيات هو غايتها و كمالها، فهو أصل شجرة الوجود و ثمرتها لأنَّ وحدته ليست كسائر الوحدات التي تحصل بتكرّرها الأعداد؛ فلثاني لوحده كما لا مثل لوجوده بل أحديته الصرفة جامعة للكثرات سارية في الوحدات، و نور وجوده نافذ في الهويات كما قال إمام الموحّدين** على(ع): مع كلّ شيء لا بمقارنة و غير كلّ شيء لا بمزايلة، فلا يدفع وجوده الإبتدائي وجوده الانتهائي، فمنه يتنزّل الموجودات في الابتداء و إليه تصعد الإنسيّات في الانتهاء، فعلى هذا المنوال حال وجودات الأنوار القيوميّة و صور المفارقة الإلهيّة، فإنَّ وجودات العقول الفعّالة ظلال لوجوده، و وحداتها مثل لوحده، فسعتها و جمعيّتها انموزج لسعته و جمعيّته، فإنّما هي وسائط صدور الأشياء عن الحقّ تعالى و وسائل رجوع الموجودات إليه، فلها الأوليّة بأوليّته و الآخريّة بأخريّته، كما أنّها موجودة بوجوده لا بإيجاده باقية ببقائه لا باقائه لأنّها كما علمت بمنزلة أشعة نوره و لوازم هويّته.

ثمَّ إنَّ النظر في العقل الفعّال من حيث وجوده في نفسه غير النظر فيه من حيث حصوله لنفوسنا؛ فالنظر فيه من الحيثيّة الأولى قد مرّ ذكره في الربوبيّات إذ قد ثبت وجوده في نفسه بالبرهان، و ليس النظر فيه الآن إلا من حيث كونه كمالاً للنفس الإنسانيّة و تماماً لها، و البرهان على وجوده في النفس إنّ النفس في مبادئ الأمر و إن كانت نفساً بالفعل لكنها عقل بالقوّة، و لها أن تصير عقلاً بالفعل لأجل تصوّر المعقولات و التفتّح بالشوائب بعد الأوليات حتّى تصير بحيث تحضر

* قوله: «انبعثت منها» في بعض النسخ: انبعثت عنها.

** قوله: «كما قال الموحّدين...» والصواب إمام الموحّدين، أو سلطان الموحّدين.

صور المعلومات متى شئت؛ فتحصل لها ملكة استحضر الصور العقلية من غير تجشم كسب جديد؛ فخرجت ذاتها من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل، وكل ما خرج من حدود القوة والاستعداد إلى حد الفعل فلا بد له من أمر يخرج منه إليه؛ فهو إن كان أمراً غير عقلي كجسم أو قوة جسمانية فيلزم أن يكون الأخس وجوداً علّة مفيدة للأشرف وجوداً، وكان غير العقل أغاد العقل لغيره وذلك محال، وإن كان عقلاً فلا يخلو إما أن يكون عقلاً في أصل الفطرة فهو المطلوب، وإن لم يكن كذلك فيحتاج لإحالة إلى أمر يخرج من القوة إلى الفعل ويجعله عقلاً بالفعل فننقل الكلام إليه حتى يدور أو يتسلسل أو ينتهي إلى المطلوب؛ فثبت وجود العقل المقدس عن شائبة القوة والنقص الاستعدادي.

ومن سبيل آخر أن النفس الإنسانية قد لا تكون معلوماتها التي اكتسبتها حاضرة لها مدركة، ولها قوة الاسترجاع والاستذكار؛ فهي مخزونة فلها قوة الإدراك وقوة الحفظ وهما متفايرتان لأن الحافظ فاعل والمدرّك قابل فيمتنع اتحادهما، ولا شك أن المدرّك القابل هي النفس فالحافظ الفاعل جوهر أجل منها وجوداً، وهذا النحو من الوجود عقل فعال، وظاهر مكشوف إنه ليس جسماً من الأجسام ولا قوة في جسم لأن شيئاً منهما لا يكون معقولاً بالفعل ولا عاقلاً بالفعل فكيف يكون سبباً لما ليس بجسم ولا في جسم والكلام في وجود سبب تصير به النفس عقلاً بالفعل، وأما المعقول من الجسم فهو صورة عقلية لا يحمل عليه معنى الجسم بالحمل الشائع الصناعي، فبالجسم لم يصر جسم معقولاً فضلاً عما ليس بجسم من الأمور التي ليست داخلية في مكان ولا منطبعة في ذى وضع وحيث حتى يجاورها أو يحاذيها جسم أو صورة في جسم فيؤثر فيها، لما تقدّم من

* قوله: «وكلما خرج» والصواب في الكتابة: وكل ما خرج الخ. قوله: «فهو إن كان...» ضمير هو

راجع إلى أمر في قوله: فلا بد له من أمر الخ.

** قوله: «و اما المعقول من الجسم» وهو الجسم الكلي.

أن تأثير الأجسام* و الجسمانيات في الأشياء بمشاركة الأوضاع المكانية؛ فإنَّ القرب الوضعي** و الاتصال المقداري في الجسمانيات بإزاء القرب المعنوي و الارتباط العقلي في الروحاني في القبول الأثر و استجلاب الفيض، و أمّا الأول تعالى فهو و إن كان هو الفيّاض المطلق و الجواد الحقّ على كلّ قابل لفيض الوجود إلا أن في كلّ نوع من أنواع الكائنات لا بدّ من واسطة تناسبه من الصور المجردة و الجواهر العقلية، و هم الملائكة المقربون المسّمون عند الأوائل بأرباب الأنواع، و عند الأفلاطونيين بالمثل الأفلاطونية و الصور الإلهية لأنّها علومه التفصيلية التي بواسطتها يصدر الأشياء الخارجة كما مرّ، و لا شك أن أليقها و أنسبها في أن يعتنى تكميل النفوس الإنسانية هو أبوها القدسي و منالها العقلي المسمى بلسان الشرع جبرئيل و روح القدس، و في ملّة الفرس كان يسمى - روان بخش - و في كثير من الآيات القرآنية تصريح بأنّ هذه المعارف في الناس و في الأنبياء(ع) يحصل بتعليم الملك و إلهامه، كقوله تعالى: «علّمه شديد القوى» و قوله: «قال نبأني العليم الخبير***» و كيفية وساطة هذه الملك المقرب العقلاني في استكمالها العلمية أن المتخيلات المحسوسة إذا حصل في قوة خيالنا يحصل منها من جهة المشاركات و المباينات معاني الكلية****، و لكنّها في أوائل الأمر مهمة الوجود

* قوله: «لما تقدم أن تأثير الأجسام» والصواب: لما تقدم من أن تأثير الأجسام.

** قوله: «فإن القرب الموضوعي...» قد تقدّم الكلام فيه في الفصل العاشر من الباب الرابع من هذا انقسم من الكتاب في سفر النفس.

*** قوله: «و قوله تعالى: قال نبأني العليم الخبير» إشارة إلى أول سورة التحريم من القرآن الكريم: «و إذ أسرّ النبي إلى بعض أزواجه حديثاً فلما نبأت به و أظهره الله عليه عرفّ بعضه و أعرض عن بعض فلما أنبأها به قالت من أنبأك هذا قال نبأني العليم الخبير».

**** قوله: «معاني الكلية» والصواب المعاني الكلية؛ أي المعاني الكلية من الجنس و الفصل. و لكنّها أي ولكن المعاني الكلية في أوائل الأمر مهمة الوجود الخ.

ضعيفة الكون كالصور المرئية الواقعة في موضع مظلم؛ فإذا كمل استعداد النفس و
تأكد صلاحيتها بواسطة التصفية والطهارة عن الكدورات، و تكرر الإدراكات* و
الحركات الفكرية أشرق نور العقل الفعال عليها و على مدركتها الوهمية و
صورها الخيالية؛ فيجعل النفس عقلاً بالفعل، و يجعل مدركتها ومتخيلاتها
معقولات بالفعل، و فعل للعقل الفعال في النفس و صورها المتخيلة الواقعة عندها
كفعل الشمس في العين الصحيحة و ما عندها من الصور الجسمانية الواقعة بجذاتها
عند إشراقها على العين و على مبصراتها؛ فالشمس مثال العقل الفعال و قوة
الابصار في العين مثال قوة البصيرة في النفس، و الصور الخارجية التي يحياها مثال
الصور المتخيلة الواقعة عند النفس، فكما أن قبل إشراق الشمس عند الظلام يكون
البصر بصرًا بالقوة و المبصرات مبصرات بالقوة فإذا طلعت الشمس و أشرق عليها
صارت القوة البصرية رائية مبصرة بالفعل و تلك الملونات التي يحياها مرئيات
مبصرة بالفعل فكذلك مهما طلع على النفس هذا النور القدسي، و أشرق ضوءه
عليها و على مدركتها** الخيالية صارت القوة النفسانية عقلاً و عاقلاً بالفعل، و
صارت المتخيلات معقولات بالفعل، و ميزت القوة العقلية بين المكتسبات الحاصلة
ذاتها عن عرضياتها، و حقائقها عن لواحقها، و رقائقها و اصولها عن فروعها، و
أخذتها مجردة عن الأعداد و الأفراد فيصير الإنسان عند ذلك إنساناً عقلياً إذ
بطلت جزئيته و ضيق وجوده بقطع التعلقات*** و القيود، و إذا اشتد هذا النور
الذي هو صورته العقلية اتحد بالروح الكلي الإنساني المسمى بروح القدس، و
العقل الفعال و المبدء الفاعلي الذي سمته وجوده و بسط هوته بحيث يكون نسبته

* قوله: «و تكرر الإدراك...» و الصواب: و تكرر الإدراكات و الحركات الفكرية الخ.

** قوله: «عليها و على مدركات...» العبارة الصحيحة هكذا: عليها و على مدركتها الخيالية صارت
القوة النفسانية عقلاً و عاقلاً بالفعل الخ.

*** قوله: «يقطع التعلقات...» و الصواب: بقطع التعلقات.

إلى جميع الأشخاص و الأعداد و الأنداد البشرية نسبة واحدة كما هو شأن الكلّي الصادق عليها المحمول عليها بحسب المفهوم و المعنى إلا أن المفهوم عنوان للأفراد، و هذا المبدء الفاعلى حقيقة لها و حامل لها حافظ إياها، و كذا الطبائع الكلّية عنوانات لذوات نورية و هويات عقلية و ملائكة قدسية و أرباب أنواع طبيعية. و بالجملة مهما صارت النفس عقلا تصير محسوساتها معقولات بالفعل و عاقلات أيضاً لما مرّ من طريقتنا أن كل معقول بالفعل عاقل بالفعل.

فصل (٦)

في اظهار نبذ من احوال هذا الملك الروحاني المسمى عند العرفاء بالعنقاء على
سبيل الرمز و الاشارة

العنقاء محقق الوجود عند العارفين لا يشكون في وجوده. كما لا يشكون في البيضاني* و هو طائر قدسي مكانه جبل قاف صغيره يوقظ الراقدين في مراقده الظلمات، و صوته ينبه الغافلين عن تذكر الآيات، نداؤه ينتهي إلى سماع الها بطين في مهوى الجبهالات المترددين كالحيارى في تيه الظلمات النازلين في عالم الهوى و الهاوية الظلماء و القرية الظالم أهلها. ولكن قل من يستمع إليه و يصغى نداؤه و يصرف صداؤه، لأن أكثرهم عن السمع لمزلون، و عن آيات ربهم معرضون، صمّ بكم عمى فهم لا يعقلون، هو مع جميع المخلوق و هم لا معه. و نعم ما قيل بالفارسية:

باماني و بامانهاي * جاني از آن تنها نهاي

و كل من له علة الاستسقاء أو فيه مرض السوداء يستشفى بظلاله، و كذا من به علة ماليخوليا ينتفع بسماع صغيره بل الأمراض المختلفة و العلل الممرضة كلّها

* قوله: «كما لا يشكون في البيضاني» البيضاني اسم طائر. قوله: «و هو طائر قدسي» ضمير هو راجع إلى العنقاء. الكلمة ٣٦٢ من كتابنا «الف كلمة و كلمة / هزار و يك كلمه» في العنقاء.

يزول بمخاوص أجنحته ورياشه إلا مرض واحد مهلك و هو الجهل الراسخ المركب بالعناد، وله الطيران صعوداً و نزولاً من غير حركة و انتقال، وله الذهاب و الجىء من غير تجدد حال و ارتحال، و إليه القرب و البعد من دون مسافة و مكان ولا تغير و زمان، منه ظهرت الألوان في ذوات الألوان و هو مما لا لون له، و كذا الأمر في باب الطعوم و الروائح، و من فهم لسانه بفهم جميع السنة الطيور. و يعرف كل الحقائق و الأسرار، مستوكره* المشرق و لا يخلو عنه ذرة في المغرب، الكل به مشغل و هو من الكل فارغ، و الأمكنة مملوءة منه و هو خال عن المكان، العلوم و الصنائع مستخرجة من صفيره و النعمات اللذيذة و الأغاني العجيبة و الأرغونات و الموسيقىات المطربة وغيرها مستنبطة من أصول هذا الطير الشريف الذات المبارك الاسم.

جون نديدي شبي سليمان را * تو جو داني زبان مرغان را
كل من يتعوذ بريشة من ريشه يجوز في النار آمناً من الحرق، و يعبر على الماء مصوناً من الفرق بل استكمال جميع المخلوق بأنحاء كمالاتهم و وصول السالكين إلى مآربهم و حاجاتهم بتأييد هذا الطير القدسي.

فصل (٧)

في بيان السعادة و الشقاوة الحسينيين الاخرويتين دون العقليتين الحقيقيتين
إن النفوس الجاهلة جهلاً بسيطاً دون ما هو مضاد للحق إن كانت هيولانية محضة و لم تحدث حياة عقلية ولا علم أولى ففي بقائها وقع التردد و الاختلاف بين الفلاسفة، و المنقول من الاسكندر الافروديسي و هو من أعظم تلامذة معلم المشائين القول بعدمها و فسادها، و الشيخ الرئيس أيضاً مال إلى هذا الرأي في

* قوله: «مستوكره» من الوكر، و هو ما يقال بالفارسية لانه و آشيانه، و المشرق هو العالم العقلي النوراني. قوله: «ولا يخلو عنه ذرة في المغرب» المغرب هو عالم الأجسام الظلماني.

بعض رسائله الموسومة بالمجالس السبعة*، وقد أشرنا إلى أن النشأة الآخرة لو كانت منحصرة في النشأة العقلية لكان القول ببطلان هذه الساذجة لازماً اضطراراً لأن وجود الشيء في كل نشأة إنما يكون بصورته لا بهيولاه، لكن قد علمت أن بعد هذه النشأة العقلية المتجددة الكائنة الفاسدة عالمين** صوريين مستقلين باقيين غير دائرين أحدهما دارالمعقولات والثاني دار المحسوسات الصرفة التي لامادة لها ولا حافظ إياها إلا النفس، لأن وجودها وجود إدراكي وهو نفس محسوسيتها، والمحسوس بما هو محسوس وجوده بعينه وجوده للجوهر الحاس وهو النفس، فالنفس هي الحافظة والمبقية للصور الحسية هناك من غير مادة كما أن العقل هو الحافظ المبقى بإذن الله للنفس من غير حامل أو بدن؛ فلاحاجة للأشياء الموجودة في هذا العالم إلا بأسبابها الفاعلة وجهاتها دون الأسباب القابلة والقوى والاستعدادات، فإذن هذه النفس باقية بعد البدن ولم يترسخ فيها هيئات بدنية وراثيل نفسانية حتى تكون متأذية بها معذبة بسببها لمنافاتها ومضادتها لجوهر النفس من حيث فطرتها الأصلية النورانية، ولا يمكن أيضاً أن تكون معطلة لاتفعل ولا تنفعل إذ لا معطل في الوجود فلها بقدر حفظها من الوجود حظ من اللذة والسعادة، وقد مر أن الوجود لذيد إن حصل وكماله ألد، وهذه النفس وجودها لها لا لشيء آخر لكونها غير مادية؛ فاللذة حاصلة لها بقدر وجودها ووجود ما معها إن كان بلامانع أو مشوش لكنها ضعيفة إذ لا كمال لها وإن كانت خارجة عن القوة المحضة والهيولانية بحصول الأوليات وبعض الآراء المشهورة والمقدمات الذائعة، ولم يحدث فيها بعد شوق إلى العقليات ولا داعية كمال علمي عقلي على وجه التأكد والجزم؛ فإنها إذا فارقت هذا البدن فإن كانت خيرة فلا

* قوله: «الموسومة بالمجالس السبعة» أقول: وهي غير رسالته «المقاييس السبعة» وقد طبعت، ولنا رسالة أخرى منها أيضاً.

** قوله: «عالمان...» والصواب: عالمين صوريين مستقلين باقيين.

محالة لها سعادة غير حقيقية من جنس ما كانت توهمته وتخيلته، وبلغت إليه همته وسمعت من أهل الشرائع من الحور والقصور والسدر المخضود والطلح المنضود والظل الممدود والأشجار والأنهار وسائر ما يكون لذيداً بهيجاً عنده، وهذا مما لا اشكال في اثباته عندنا لأن الصور الأخروية المحسوسة حصولها غير مفقور إلى موضوع ومادة كما أشرنا إليه، وسيأتى بيان ذلك على مسلك البرهان، والفحص البالغ والبحث اللائق.

و أما الفلاسفة فنقل صاحب الشفاء* عن بعض منهم قولاً ممكناً على زعمه، و قد وصفه بأنه لا يجازف في الكلام من أن هؤلاء إذا فارقوا الأبدان وهم بدنيون وليس لهم تعلق بما هو أعلى من الأبدان فيشغلهم التزام النظر إليها والتعلق بها عن الأشياء البدنية، وإنما لأنفسهم إنها زينة لأبدانهم فقط، ولا يعرف غير الأبدان والبدنيات أمكن أن يعلقهم نوع تشوقهم إلى التعلق ببعض الأبدان التي من شأنها أن يتعلق بها الأنفس لأنها طالبة بالطبع، وهذه مهيات** حياة الأجسام دون الأبدان الإنسانية والحيوانية للعدر الذي ذكرناه، ولو تعلق بها لم يكن إلا نفساً لها فيجوز أن يكون ذلك جرمًا سماوياً لا أن تصير هذه الأنفس أنفساً لذلك الجرم أو مدبرة لها فإن هذه لا يمكن؛ بل أن تستعمل ذلك الجرم لإمكان التخييل ثم يتخيّل الصور التي كانت معتضده عنده*** و في وهمه؛ فإن كان اعتقاده في نفسه و في أفعاله الخير و موجب السعادة رأى الجميل و تخيله؛ فيتخيّل أنه مات و قُبرَ

* قوله: «فنقل صاحب الشفاء...» أقول: نقله في الفصل الخامس عشر من المقالة الثالثة من المبدأ و المعاد (ط ١، ص ١١٤)؛ و أما ذلك البعض فقال المحقق الطوسي في شرحه على الفصل السابع عشر من النمط الثامن من إشارات الشيخ الرئيس: و أظنه يريد الفارابي (الجزء الثاني من الحكمة بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه، ص ٩٩٩).

** قوله: « و هذه مهيات... » العبارة محرفة صوابها هكذا؛ و هذه مهيات هيئة الأجسام.

*** قوله: «كانت معتضده عنده» والصواب: كانت معتقده عنده.

و سائر ما كان في اعتقاده للأخبار*.

قال: و يجوز أن يكون هذا الجرم متولداً من الهواء و الأدخنة، و يكون مقارناً لمزاج الجوهر المسمى روحاً الذي لا يشكّ الطبعيون أن تعلّق النفس به لا بالبدن، و أنه لو جاز أن لا يتحلّل ذلك الروح مفارقاً للبدن و الأخلاط و يقوم لكانت النفس تلازمه الملازمة النفسانية.

و قال: و أضداد هؤلاء من الأشرار يكون لهم الشقاوة الوهمية أيضاً، و يتخيلون أنه يكون لهم جميع ما قيل في السنة التي كانت لهم من العقاب للأشرار، و إنما حاجتها إلى البدن في هذه السعادة و الشقاوة بسبب أن التخيل و التوهم إنما يكون بألة جسمانية، و كلّ صنف من أهل السعادة و الشقاوة يزداد حاله باتصاله بما هو من جنسه و باتصال ما هو من جنسه بعده به؛ فالسعداء الحقيقيون يتلذذون بالمجاورة و يعقل كلّ واحد ذاته و ذات ما يتصل به، و يكون اتصال بعضها ببعض لاعلى سبيل اتصال الأجسام فيضيق عليها الأمكنة بالإزدحام لكن على سبيل اتصال معقول بمعقول فيزداد فسحة بالإزدحام.

هذا ما بلغ إليه نظر الشيخ و أترابه في اثبات السعادة و الشقاوة الأخرويتين المحسوستين، و في كيفية جنة السعداء و جحيم الأشقياء في المعاد، و قد مرت الإشارة منا في الفصل الثالث من الباب الثامن من علم النفس عند بحثنا عن دفع الشكوك الباقية لأصحاب النقل إلى سخافة هذا الرأي و ما يلزمه من المفاسد، و الذي نذكر هاهنا أن القول بتجويز أن يكون موضوع تصوّر النفس و تخيلها بعد التجرد عن هذا البدن جرماً متولداً من الهواء و الدخان كيف يصح من رجل ذي بضاعة من الفلسفة الطبيعية؟ فكيف من الفلسفة الإلهية، أليس مثل هذا الجسم الدخاني المتولد من بعض المواد العنصرية يتفرّق و يتحلّل بأدنى سبب إذا لم يكن له طبيعة حافظة إيّاه عن التبدد و عن التحلل شيئاً فشيئاً بإيراد البدل كما في

* قوله: «في اعتقاده للأخبار» و في بعض النسخ: في اعتقاد الأخبار.

الروح الطبى حتى يبقى تهيؤه لتصرف النفس فيكون هو في ذاته نوعاً نباتاً بل حيواناً لكونه موضوع الإدراك التخيلي؛ فإذن أليس هذا عين التناسخ، و أليس صار هذا الجرم الدخاني حيواناً غير إنسان تعلقت به نفس إنسانية فصار هذا الإنسان منسلخاً عن إنسانيته إلى حيواناً آخر، وذلك لأن شرط الإنسانية أن يكون له قوة إدراك المعقولات إما بالفعل أو بالاستعداد القريب أو البعيد له، و ليس فيه شيء منها إذ قد بطل استعداده الأول بالموت من غير أن تصير عقلاً بالفعل، ثم لو فرض كونه ذا قوة تعقل المعقولات لكان إنساناً آخر فعلى أى وجه يلزم التناسخ و هو مع بطلانه في نفسه كما مرّ قد أحاله الشيخ و غيره من توابع المشائين، و هذا اللزوم لا يدفع بمجرد قوله: تستعمله من غير أن تصير نفساً لها، إذ لا معنى للنفس إلا الجوهر الإدراكي المستعمل لجرم حيواني ذي حياة بالقوة موضوع لإدراكاته سيما على ما ذهبوا إليه من انطباع صورة المحسوسات و التخيلات في الأجرام التي هي آلة لها. و بالجملة هذا مذهب ردى و قول فاسد ألجأهم إلى القول به عدم علمهم بتجرّد النفس الخيالية و مدركاتها عن المواد الطبيعية.

والعجب من الشيخ* أبى على أيضاً إته ذكر في هذا الكلام المنقول أن السعداء الحقيقيين يستلذّون باتصال ذوات** بعضهم ببعض اتصالاً عقلياً كاتصال معقول بمعقول مع أنه لم يحصل معنى الاتصال العقلي والاتحاد الذاتي بين العاقل و المعقول، ولم يقدر على اثباته بل أنكره في أكثر كتبه غاية الإنكار، و شنع على القائل به كفر فوريوس و متابعيه غاية التشنيع.

ثم قال في أواخر إلهيات الشفاء و في الرسالة الأضحوية: إن الصور الخيالية

* قوله: «والعجب من الشيخ...» راجع شرح المولى صدراء على الهداية (ط ١ من الحجرى، ص ٣٧٧) و

كذا راجع إلهيات الشفاء (ط ١ من الرحلى، ص ٢٨٧).

** قوله: «باتصال ذوات...» العبارة الصحيحة هكذا: باتصال ذواتهم بعضهم ببعض الخ.

ليست تضعف عن الحسية بل تزداد عليها تأثيراً و صفاءً كما نشاهد في المنام، و ربما كان المحلوم به أعظم شأنًا في بابه من المحسوس. على أن الأخرى أشدّ استقراراً من الموجود في المنام بحسب قلة العوائق و تجرّد النفس و صفاء القابل، و ليست الصور التي ترى في المنام بل و التي تحسّ في اليقظة كما علمت إلا المرتسم في النفس إلا أن إحداها تبتدى من باطن و تتحدّر إليه، و الثانية تبتدى من خارج و ترتفع إليه فإذا ارتسم في النفس تمّ هناك الإدراك المشاهد، و إنما يلذّ و يؤذى بالحقيقة هذا المرتسم في النفس لا الموجود في الخارج، و كلّما ارتسم في النفس فعل فعله و إن لم يكن سبب من خارج؛ فإنّ السبب الذاتي هذا المرتسم و الخارج هو سبب بالعرض أو سبب السبب؛ فهذه هي السعادة و الشقاوة الحسيستان بالقياس إلى الأنفس الحسية. و أمّا الأنفس المقدّسة فإنّها تبعد عن مثل هذه الأحوال و تتصل بكمالها بالذات، و تنغمس في اللذة الحقيقية، و تتبرئ عن النظر** إلى ما خلفها و إلى المملكة التي كانت لها كلّ التبرى، ولو كان بقي فيها أثر من ذلك اعتقاديّ أو خلقيّ تأذّت به و تخلفّت لأجله عن درجة العليين إلى أن ينفسخ انتهى كلامه.

فهذه غاية ما وصلت إليه أفكار الفلاسفة الإسلاميين أعنى صاحب الشفاء و الفارابي و من كان في طبقتهم و يحذو حذوهم، و هي قاصره عن درجة التحقيق غير بالغة حدّ الإجداء بل باطلة في نفسها كما سبق، و ستعلم مخّ القول و لبّ الكلام فيما سيأتى عند تحريرنا البحث إلى اثبات معاد الأنفس الغير الكاملة و لا الواصلة إلى درجة العليين.

ثمّ العجب أن الذي صوّره الشيخ رئيس الفلاسفة و نقله من بعض العلماء و

* قوله: «ثمّ هناك...» والصواب: فإذا ارتسم في النفس تمّ هناك الخ. و قوله: «و كلّما ارتسم...»

والصواب: و كلّ ما ارتسم في النفس الخ.

** قوله: «هو تبرئ عن النظر...» في نسخة مصحّحة: و تبرئ عن النظر.

هو أبو نصر كما ذكره المحقق الطوسي شارح الإشارات أحسن و أجود بما ذكر في كتب غيرهم من الإسلاميين، ولهذا اختاره الشيخ الفزالي في كثير من مصنفاته كما يستفاد من بعض مواضع الإحياء وغيره، وقال في رسالته المشهورة الموسومة بالمضنون بها: إن اللذات المحسوسة الموعودة في الجنة من أكل و نكاح يجب التصديق بها لإمكانها، واللذات كما تقدم حسية و خيالية و عقلية، أما الحسى فلا يغنى معناه و إمكانه في ذلك* كإمكانه في هذا العالم؛ فإنه بعد رد الروح إلى البدن و قام البرهان على إمكانه، و أما الخيالى فلذته كما** في النوم إلا أن النوم غير مستقر لأجل انقطاعه؛ فلو كانت دائمة لم يظهر الفرق بين الخيالى و الحسى لأن التذاذ الإنسان بالصورة من حيث انطباعها في الخيال و الحس لا من حيث وجودها في الخارج؛ فلو وجدت في الخارج و لم يوجد في حسه بالانطباع فلا لذة له، و لو بقى المنطبع و عدم في الخارج لدامت اللذة، و للقوة المتخيّلة قدرة على اختراع الصور في هذا العالم إلا أن الصورة المخترعة المتخيّلة ليست محسوسة ولا منطبعة في القوة الباصرة؛ فلذلك لو اخترع صورة جميلة في غاية الكمال و توهم حضورها و مشاهدتها لم يعظم سروره لأنه ليس يصير مبصراً كما في المنام، فلو كانت للخيال قوة على تصويرها في القوة الباصرة كما له قوة تصويرها في المتخيّلة لعظمت لذته و نزلت منزلة الصور الموجودة، و لم يفارق الدنيا الآخرة في هذا المعنى إلا من حيث كمال القدرة على تصويرها الصورة في القوة الباصرة، ولا يخطر بباله شيء يميل إليه إلا و يوجد له في الخيال حيث يرى، و إليه الإشارة بقوله(ع) إن في الجنة سوقاً يباع فيه الصور، و السوق عبارة عن اللطف الإلهي الذي هو منبع القدرة على اختراع الصورة بحسب الشهوة و هذه القدرة أوسع و

* قوله: «و إمكانه في ذلك...» و الصواب: و إمكانه في ذلك العالم لم إمكانه في هذا العالم، فإنه بعد رد الروح إلخ.

** قوله: «و أما الخيالى فلذة كما...» والصواب: فلذته كما في النوم.

أكمل من القدرة على الإيجاد من خارج الحس، و حمل أمور الآخرة على ما هو أتم و أوفق للشهوات أولى، و لا ينقص رتبته في الوجود اختصاص وجودها في الحس و انتفاء وجودها في الخارج؛ فإن وجودها مراد لأجل حظه، و حظه من وجوده في حسّه؛ فإذا وجد فيه فقد توفر حظه والباقي فضل لا حاجة إليه، و إنما يراد لأنه طريق المقصود و قد تعين كونه طريقاً في هذا العالم الضيق القاصر، أمّا في ذلك العالم فيتسع الطريق ولا يتضيق، و أمّا الوجود الثالث العقلي فهو أن يكون هذه المحسوسات أمثلة للذات العقلية* التي ليست بمحسوسة، فإنّ العقليات تنقسم إلى أنواع كثيرة مختلفة كالمحسيات فتكون هي أمثلة لها كل واحد مثالا للذة أخرى بما رتبته في العقليات يوازي رتبة المثال في المحسيات انتهى كلامه.

و أكثره موافق لما نقلناه من صاحب الشفاء و كآئه مأخوذ منه، و أنزل من هذه المرتبة من الاعتقاد في باب المعاد و حشر الأجساد اعتقاد علماء الكلام** كالإمام الرازي و نظرائه بناءً على أن المعاد عندهم عبارة عن جمع متفرقات أجزاء مادية لأعضاء أصلية باقية عندهم، و تصويرها مرةً أخرى بصورة مثل الصورة السابقة ليتعلق النفس بها مرةً أخرى، و لم يتفطنوا بأن هذا حشر في الدنيا لا في النشأة الأخرى، و عود إلى الدار الأولى دار العمل و التحصيل لا إلى الدار العقبي دار الجزاء و التكميل؛ فأين استحالة التناسخ و ما معنى قوله تعالى: «إنا لقادرون على أن نبدل أمثالكم و ننشأكم فيما لا تعلمون» و قوله تعالى: نحن قدّرنا بينكم الموت و ما نحن بمسبوقين على أن نبدل أمثالكم و ننشأكم فيما لا تعلمون» و قوله تعالى: «نحن خلقناهم و شدّدنا أسرهم و إذا شئنا بدلنا أمثالهم تبديلاً» و لا يخفى على ذي بصيرة أن النشأة الثانية طور آخر من الوجود يباين هذا الطور المخلوق من التراب و الماء و الطين، و أن الموت و البعث ابتداء حركة

* قوله: أمثلة للذات العقلية» والصواب: أمثلة للذات العقلية؛ أعني أن الذات جمع اللذة.

** قوله: «اعتقاد العلماء الكلام» والصواب: اعتقاد علماء الكلام.

الرجوع إلى الله أو القرب منه لا العود إلى الخلق المادية و البدن الترابي الكثيف الظللماني.

ثمَّ جعل الفخر في تفسيره الكبير يستدل على إثبات ما فهمه و تصوّره من معنى الحشر و المعاد بآيات قرآنية وقعت في باب القيامة و البعث، و يحملها على ما وافق طبعه و رأيه فقال: إن قوله تعالى في سورة الواقعة من الآيات إشارة إلى جواب شبهة المنكرين الذين هم من أصحاب الشمال المجادلين فإنهم قالوا «أ إذا متنا وكنا تراباً و عظاماً أننا لمبعوثون أو آباؤنا الأوّلون» و اشير إلى إمكانها هذا بوجوه أربعة.

أولها قوله تعالى: «أفأرأيتم ما تمنون ءأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون» وجه الاستدلال بهذا إنَّ المني إنما يحصل من فضلة المضم الرابع، و هو كالطل المنبت في أطراف الأعضاء و لهذا يشترك كلّ الأعضاء و يجب غسلها بالالتذاذ الواقع لحصول الانحلال عنها كلّها، ثمَّ إنَّ الله تعالى سلّط قوّة الشهوة* على البنية حتّى أنّها تجمع تلك الأجزاء الطلية، فالحاصل أنّ تلك الأجزاء كانت متفرقة جداً أولاً في أطراف العالم ثمَّ إنَّ الله جمعها في بدن ذلك الحيوان و جمعها الله في أوعية المني ثمَّ إنّه أخرجها ماء دافقاً** إلى قرار الرحم، فإذا كانت هذه الأجزاء متفرقة فجمعها و كوّن منها هذا الشخص فإذا افرقت بالموت مرّة أخرى فكيف يمتنع عليه جمعها مرّة أخرى.

هذا تقرير الحجّة و إنَّ الله ذكرها في مواضع من كتابه: منها في سورة الحجّ «يا أيّها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنّا خلقناكم من تراب إلى قوله ذلك بأنَّ الله هو الحقّ و إنّه يحيى الموتى و أنّه على كلّ شيء قدير وأنَّ الساعة آتية لا ريب فيها و أنّ الله يبعث من في القبور».

* قوله: «قوّة الشهوة» و الصواب: قوّة الشهوة.

** قوله: «ثمَّ إنّه أخرجها ماء دافقاً» و الصواب: ثمَّ إنّه أخرجها ماء دافقاً.

و منها في سورة المؤمنين بعد ذكر مراتب الخلقة «ثم إنكم بعد ذلك لميتون ثم إنكم يوم القيامة تبعثون».

و منها في سورة لا أقسم «ألم يك نطفة من منى ثم كان علقه فخلق فسوى».

و منها في سورة الطارق «فلينظر الإنسان مم خلق إلى قوله إنه على رجهه لقادر».

و ثانيها قوله تعالى: «أفرأيتم ما تحرثون أم أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون» وجه الاستدلال به إن الحب وأقسامه من بطون مشقوقة وغير مشقوقة كالارز و الشعير مدور و مثلث و مربع وغير ذلك من الأشكال إذا وقع في أرض البذر و استولى عليه الماء و التراب فبالنظر العقلي يقتضى أن يتعفن و يفسد لأن أحدهما يكفى لحصول العفونة و الفساد فهما جميعاً أولى، ثم إنه لا يفسد بل يبقى محفوظاً ثم إذا ازداد في الرطوبة تنفلق الحبة قطعتين فيخرج منها فرقتان فرقة من رأسها صاعدة إلى فوق و أخرى من تحتها يتشبث بها في الأرض، وكذا النوى بما فيها من الصلابة العظيمة تنفلق بإذن الله مجموعة على نصفين يخرج من أحدهما الجزء الصاعد و من الثانى الهابط؛ فيكون أحدهما خفيفاً صاعداً و الآخر ثقيلاً هابطاً مع اتحادهما في الطبيعة و العنصر، فيدل ذلك على قدرة كاملة و حكمة شاملة يعجز العقول عن دركها؛ فهذا القادر كيف يعجز عن جمع الأجزاء و تركيب الأعضاء.

و ثالثها قوله تعالى: «أفرأيتم الماء الذى تشربون أم أنتم أنزلتموه من المزن أم نحن المنزلون» وجه الاستدلال بوجهه.

أولها: أن الماء جسم ثقيل بالطبع و إصعاد الثقيل على خلاف الطبع فلا بد له من قادر قاهر يقهر الطبع و يسخره و يبطل الخاصية و يصعد الذى من شأنه الهبوط و النزول.

وثانيها: أن تلك الذرات المائية الميثوثة اجتمعت بعد تفرقها فلا بد لها من جامع يجمعها قطرة قطرة، فمن جمع الأجزاء الرشيّة المائية للإنزال قادر على أن يجمع الأجزاء الميثوثة الترابية للبعث.

و ثالثها: تسييرها بالرياح.

ورابعها: انزالها في مظان الحاجة و الأرض الجرز و كلّ ذلك دليل المحسر. والرابع من تلك الوجوه قوله تعالى: «أفرأيتم النار التي توروّن أمتهم أنشأتهم شجرتها أم نحن المنشئون» وجه الاستدلال إن النار صاعدة بالطبع و الشجر هابطة، و أيضاً النار نورانية و الشجرة ظلمانية، و النار حارة يابسة و الشجر بارد رطب؛ فإذا أمسك الله في داخل تلك الشجرة الظلمانية تلك الأجزاء النورانية فقد جمع بقدرته بين تلك الأجزاء المتنافرة؛ فإذا لم يجمع عن ذلك فكيف يجمع عن تركيب أجزاء الحيوان و جمع أعضائه انتهى كلامه.

و هذا نهاية ما بلغ إليه فهم أهل الكلام، و غاية ما وصلت إليه قوة نظر علماء الرسوم في اثبات النشأة الآخرة و حشر الأجسام و نشر الأرواح و النفوس، و فيه مع قطع النظر عن مواضع المنع و المندش، و عن تحريف الآيات القرآنية عن معانيها، و الأغراض المتعلقة بها المقصودة منها المناقاة هي إليها و لأجلها كما سنشير إليه أن ما قرره و صوّره ليس من اثبات النشأة الأخرى و بيان الإيمان بيوم القيامة في شيء أصلاً، فإنّ الذي يثبت من تصوير كلامه و تحرير مرامه ليس إلا إمكان أن يجتمع متفرقات الأجزاء المنبثة في أمكنة متعدّدة و جهات مختلفة من الدنيا، و يقع منظماً بعضها إلى بعض في مكان واحد؛ فيفيض عليها صورة مماثلة للصورة السابقة المسندمة؛ فيعود الروح من عالمه التجردى القدسى بعد أحقاب كثيرة كانت فيه في روح و راحة تارة أخرى إلى هذا العالم متعلّقة بهذا البدن الكثيف المظلم، و إنّما سمى يوم الآخرة بيوم القيامة لأنّ فيه يقوم الروح عن هذا البدن الطبيعي مستغنياً عنه في وجوده قائماً بذاته و بذات مبدعه و منشئه، و البدن الأخرى قائم بالروح هناك، و الروح قائم بالبدن الطبيعي هاهنا لضعف

وجوده الدنيوى و قوة وجوده الأخرى. و بالجملة كلامه أشبه بكلام المنكرين للآخرة منه بكلام المقرين بها؛ فإن أكثر الطباعية والذهرية هكذا كانوا يقولون يعنى أن المواد العنصرية تجتمع بواسطة هبوب الرياح و نزول الأمطار على الأرض و وقوع الأشعة الشمسية و القمرية و غيرها عليها فيحصل من تلك المواد إنسان و حيوان و نبات، ثم تموت و تنفسح صورها ثم تجتمع تلك الأجزاء مرة أخرى على هذه الهيئة أو على هيئة أخرى قريبة منها فيحصل منها أمثال هذه المواليد تارة أخرى، إما مع بقاء النفوس و الأرواح كما يقوله التناسخية أو مع حدوث طائفة منها و بطلان طائفة سابقة. و ليت شعرى من الذى * أنكر أن يحدث من ماء و تراب و مادة بعينها تارة بعد أخرى صورة شبيهة بالصورة الأولى حتى يكون المطلوب اثبات قدرة الله فى ذلك، و جملة الأمر أن هؤلاء القوم من أصحاب اللقلقة و الكلام و أهل المجادلة و الاختصام لم يعلموا أن مقصود التكاليف و وضع الشرائع و إرسال الرسل و إنزال الكتب ليس إلا تكميل النفوس الإنسانية، و تخلصها عن هذا العالم و دار الأضداد، و إطلاقها عن أسر الشهوات و قيد الأمكنة و الجهات، و هذا التكميل و التجريد لا يحصلان إلا بتبديل هذه النشأة الدائرة المستجددة إلى النشأة الباقية الثابتة، و هذا التبديل إلى النشأة الباقية موقوف أولاً على معرفتها و الإيمان بوقوعها. و ثانياً على أنها الغاية الأصلية المقصودة من وجود الإنسان التى يتوجه إليها بمقتضى فطرتها الطبيعية لو لم ينحرف عن مسلكها بواسطة الجهالات و ارتكاب السيئات. و ثالثاً على العمل بمقتضاها و ما يسهل السبيل إليها و تدفع القواطع المانعة عنها؛ فالغرض الإلهى من هذه الآيات الدالة على حقيقة المعاد هو التنبيه على نحو آخر من الوجود، و الهداية إلى عالم غائب عن هذه المحواس باطن عن شهود الخلاق، و هو مسمى بعالم الغيب و هذا بعالم الشهادة، و هو عالم الأرواح و هذا عالم الأجساد، و كما إن الروح باطن الجسد

* قوله: «وليت من الذى...» والحواب: و ليت شعرى من الذى.

كذلك عالم الآخرة باطن هذا العالم، ثم لما كان اثبات نحو آخر من الوجود يخالف هذا الوجود الطبيعي الوضعي، و نشأة أخرى باطنة تباين هذه النشأة الظاهرة أمراً صعب الإدراك متعصياً على أذهان أكثر الناس جموده وأنكروه. وأيضاً لإلغيم* بهذه الأجساد وشهواتها ولذاتها يصعب عليهم تركها و طلب نشأة تضاد هذه النشأة، ولذلك لم يتدبروا في تحقيقها وكيفية بل أعرضوا عنها وعن آياتها، كما قال تعالى: «وكأين من آية في السماوات والأرض يمرون عليها وهم عنها معرضون» و رضوا بالحياة الدنيا واطمأنوا بها وأخلدوا إلى الأرض كما قال: «ولكنه أخلد إلى الأرض و اتبع هواه» ونحن رأينا كثيراً من المنتسبين إلى العلم و الشريعة انقبضوا عن اثبات عالم التجرد، و اشمأزت قلوبهم عن ذكر العقل و النفس و الروح، و مدح ذلك العالم و مذمة الأجساد و شهواتها المحسوسة و دنورها و انقطاعها، و أكثرهم توهّموا الآخرة كالدنيا و نعيمها كنعيم الدنيا إلا أنها أوفروأدوم و أبقي، و لأجل ذلك رغبوا إليها، و فعلوا الطاعات لأجلها طالبين قضاء لوطر شهوة البطن و الفرج، و لأجل ما ذكرناه تكرر في القرآن العظيم ذكر الآيات الدالة على النشأة الآخرة و البعث و القيام ليقتبّه الإنسان من نوم الجهالة و رقدة الغفلة، فيستوجه نحو الآخرة و يتبرء من البدن و قيوده من الدنيا و تعلقاتها متطهراً عن الأدناس و الأرجاس متشوقاً إلى لقاء الله و مجاورة المقربين و الاتصال بالقديسين.

و اعلم أن المراد من الآيات المنقولة ليس ما فسره صاحب الكبير من اثبات القدرة الجزافية الأشعرية التي مبناها على إبطال الحكمة و نفى العلة و المعلول، و أعجب الأمور أن هؤلاء القوم متى حاولوا اثبات أصل من أصول الدين كاثبات قدرة الصانع أو اثبات النبوة و المعاد اضطروا إلى إبطال خاصية الطباع التي أودعها الله فيها، و نفى الرابطة العقلية بين الأشياء و الترتيب الذاق الوجودي و النظام اللائق الضروري و بين الموجودات التي جرت سنة الله عليها ولا تبديل لها.

* قوله: «هو أيضاً لا يفهم» و الصواب: و أيضاً لإلغيم بهذه الأجساد الخ.

وهذه عاداتهم في اثبات أكثر الأصول الاعتقادية كما فعله هذا الرجل الذى هو إمام أهل البحث والكلام.

فان قلت: فما معنى هذه الآيات سيما المشتملة على ذكر النطفة وابتداء الخلقة؛ فهل المعنى المراد منها إلا أن الله تعالى كما أنه قادر على الابتداء والإنشاء قادر على الإعادة والتكوين مرة أخرى.

قلت الغرض الأصلي من الآيات المعادية بحوم حوم بيان منهجين شريفيين في بيان المعاد وحشر النفوس والأجساد.

أحدهما اثبات ذلك من جهة المبدء الغائى، ولزوم الغايات للطبائع الجوهرية الأصلية.

و ثانيهما اثباته من جهة المبدء الفاعلى، ولا شك أن البرهان الذى يكون الحد الأوسط فيه علة للنتيجة وهى ثبوت الأكبر للأصغر، وهو المسمى ببرهان اللّم أوثق من الذى يكون الأوسط معلولا للحكم المذكور وهو المسمى با لدليل، ثم أوثق البراهين اللّمية وأحكمها ما يجعل الوسط فيه سبباً فاعلياً أو سبباً غائياً دون سائر الأسباب، فإذا نقول الآيات التى فيها ذكرت النطفة وأطوارها الكمالية وتقلباتها من صورة أنقص إلى صورة أكمل ومن حال أدون إلى حال أعلى فالغرض من ذكرها اثبات أن لهذه الأطوار والتحويلات غاية أخيرة؛ فلإنسان توجه طبيعى نحو الكمال ودين إلهى فطرى فى التقرب إلى المبدء الفعّال، والكمال اللاتق بحال الإنسان المخلوق أولاً من هذه المواد الطبيعية والأركان لا يوجد فى هذا العالم الأدنى بل فى عالم الآخرة التى إليها الرجعى وفيها الغاية والمنتهى، فبالضرورة إذا استوفى الإنسان جميع المراتب الخلقية الواقعة فى حدود حركته الجوهرية الفطرية من الجمادية والنباتية والحيوانية وبلغ أشده الصورى وتم وجوده الدنيوى الحيوانى فلا بد أن يتوجه نحو النشأة الآخرة و يخرج من القوة إلى الفعل ومن الدنيا إلى الأخرى، ثم إلى المولى وهو غاية الغايات منتهى الأشواق والحركات، وهو المراد من قوله تعالى: «يا أيها الناس إن

كنتم في ريب من البعث فإننا خلقناكم من تراب ثم من نطفة إلى قوله و إن الله يبعث من في القبور» قبور الأجساد و قبور الأرواح أعني الأبدان، و كذا غيره من الآيات المذكورة فيها أطوار الخلقة و أكوان النطفة؛ فإن الغرض من الكل اثبات النشأة الآخرة للإنسان من جهة ثبوت الغاية لوجوده و حركته الفطرية.

فإن قلت: هذه التحويلات و التطورات مما يوجد في غير مادة الإنسان أيضاً كالنبات و الحيوان فيلزم أن يكون لها أيضاً نشأة أخرى.

قلت: بعض هذه الأحوال و الأطوار يوجد فيها لا كلها لنقصان فطرتها عن درجة الإنسانية؛ فغايتها أيضاً تكون بعد تلك الأطوار، و سائر الأكوان* الحيوانية ما لم يصل إلى حد الإنسانية و لم يدخل بابها لا يمكنه الولوج إلى ملكوت السماوات و الصعود إلى باب القدس، كما أن الأكوان النباتية ما لم يدخل باب الحيوانية لم يمكنه الدخول إلى الإنسانية لا على وجه التناسخ بل على نحو آخر يعلمه أهل البصيرة و الحكمة، ثم إنه ليس كل متوجه نحو غاية فهو لا محالة أصل إليها بل ربما يعوق عنها لأمر خارجي فإن هاهنا قواطع للطريق و حجباً عن الوصول، و الغرض أن للطباع غايات ثابتة مقتضى الفطرة الأصلية البلوغ إليها و ربما يقع المنع و الحجاب.

و أما الآيات التي يستدل فيها على اثبات الآخرة بخلق الأجرام العظيمة و الأنواع الطبيعية فالغرض فيها اثبات هذا المطلوب من جهة نحو الفاعلية، فإن أكثر الناس يزعمون أنه لا بد من حدوث شيء من مادة جسمية و طينة لأن حصول شيء لا من أصل محال فينكرون حدوث عالم آخر و أشكال و صور فيها، و لم يعلموا أن وجود الأكوان الأخرى إنما هو من باب الإنشاء بمجرد الجهات الفاعلية لا من باب التخليق من أصل مادي و جهات قابلية، فالله تعالى بينه على أن شأنه الأصلي في الفاعلية هو الإبداع و الإنشاء لا التكوين و التخليق من مادة،

* قوله: «وسائر الأكوان...» مبتدأ؛ و قوله: «لا يمكنه الولوج...» خبر له.

وكذلك خلق السماوات والأرض وأصول الأكوان فإن وجودها لم يخلق من مادة أخرى بل أوجدها على سنة الاختراع والإنشاء وهكذا يكون إنشاء الجنة والنار والأجسام الموعودة في الآخرة*، فيندفع إشكال المنكرين للدار الآخرة أنها في أى مادة توجد وفي أى قطر وجهة، وأين مكانها ومتى زمانها ووقت قيامها، يطلبون للآخرة مكاناً خاصاً ويسألون عن الساعة أيتان مرساها أى فى أى مكان من أمكنة هذه الأجسام «و يقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين» أى فى أى زمان معين من أزمنة الدنيا ولم يعلموا أن مكان الآخرة و زمانها ليس من جنس مكان الدنيا و زمانها، ولا أن وجودها وإيجادها ليس كوجود الأكوان الدنيوية وإيجادها فلها نشأة أقوى حاصل من الإنشاء، وهذه خلقه حاصلة من التخليق، وهذا أيضاً منهج دقيق شريف وحمل الآيات القرآنية على ما هو أشرف وأحكم أولى. فالغرض من هذه الآيات التى أشير فيها إلى هذا المنهج أن إبداع الصور وإنشائها من غير مادة سابقة أنسب وأقرب إلى العلة الأولى، وأهون عليها من تركيب المواد وجمع أجزائها ومتفرقاتها لأن أمرها كالمص البصر أو هو أقرب كما قال: «وما أمر الساعة إلا كلمح البصر» وقوله: «وما أمرنا إلا واحدة كلمح بالبصر» فإذا كان الأليق والأحرى بمبدع البدائع ومكوّن الصنائع

* قوله: «والأجسام الموعودة في الآخرة...» لهذا الكلام شأن وكأني إرهاب لما يأتي من إثبات المحشر الجسماني، وينبغي لك أن تدبر في الأجسام الأخروية حق التدبر، فإن تفاوت الأبدان الدنيوية والأخروية بالكمال والنقص، والأخروية عين الدنيوية مع حفظ ذلك التفاوت، فالأبدان أجسام متحققة مطلقاً وهي في كل نشأة كانت المرتبة النازلة للنفس، فتدبر. ثم من هذا البحث الأسمى تعرف سرّاً عظيماً من أسرار ما في قوله - صلى الله عليه وعلى آله - «من عرف نفسه فقد عرف ربه». قوله: «فيندفع إشكال المنكرين للدار الآخرة...» سيأتي تفصيل البحث عن ذلك في أوائل الفصل الثالث من الباب الحادي عشر حيث يقول: كشف مقال لدفع إشكال: إن أعزل شبه الجاحدين للمعاد الجسماني الخ.

إنشاء الصور و إبداعها من غير مادة؛ من تخليقها من مزاج و امتزاج؛ و تركيبها من أجزاء مختلفة حاصل بإزدواج ففعله الخاص الذى هو الإبداع و الإنشاء أشرف و أرفع من جمع مستفرقات و تركيب مختلفات، فإن هذا شأن القوى و الطبائع التى هى فى الدرجة الأدنى من القصور فى الفاعلية و التأثير؛ فإذا صدر منه تعالى وجود الإنسان على نهج الامتزاج و التركيب من الأركان و الأمشاج فليجز صدوره منه تارة أخرى على سبيل الإنشاء مجزئاً عن الهوى.

على أنك قد علمت أن الإيجاد مطلقاً منه تعالى، و أن الوسائط هى مخصصات و مرجحات لإيجاده أو جهات مكثرات لفعله و إفاضة وجوده، ولكن ما هو أبسط فى الوجود و أرفع من الكثرة فهو أقرب إلى الموجد الحقيقى، و قد أشرنا إلى أن وجود الأمور الأخروية أصفى من التركيب و أعلى من الامتزاج و أقرب إلى الوحدة الخالصة من هذه الأمور الدنيوية، فكما أن فعله الخاص فى الابتداء هو إنشاء النشأة الأولى لا تركيب المختلفات و جمع المتفرقات فكذلك حقيقة المعاد، و الفعل اللائق به إنشاء النشأة الثانية و هو أهون عليه من إيجاد المكونات فى الدنيا التى تحصل بالحركات من الأجساد و الاستحالات فى المواد، لأن الآخرة خير و أبهى و أدوم و أعلى، و ما هو كذلك فهو أولى و أنسب فى الصدور عن المبدء الأعلى و أهون عليه تعالى كما قال: «و هو أهون عليه وله المثل الأعلى فى السماوات و الأرض».

و اعلم أن الآخرة و الثانية أتما هى بالقياس إلى حدوثنا و إلا فتلك النشأة هى فى نفسها أقدم و أسبق لأنها ما قبل الطبيعة فى ترتيب الوجود ذاتاً و شرفاً، و ما بعد الطبيعة نظراً إلى حدوثنا و استكمالنا؛ فهذا أيضاً يدل على أن الدار الآخرة موجودة بالفعل، و أن الجنة و النار مخلوقتان الآن كما دلت عليه الآيات و الأحاديث الكثيرة.

و بما يدل أيضاً على أن إيجاد الأكوان الأخروية أشبه لسنة الله التى هى الإبداع من إيجاد المكونات الدنيوية أن إيجاد هذه المواليد و تبليغها إلى كمالها

حاصل بالتدريج، و هى أيضاً تدريجية الوجود حدوثاً و كمالاً، و الأخريات أمور دفعية الوجود حدوثاً و كمالاً، و إن أفراد الأنواع و أشخاص الطبائع المتكررة الأعداد لا يوجد جميعها دفعة واحدة فى آن بل بعضها يوجد قبل و بعضها بعد على سبيل التوالد أو التولد، و ما لم تنعدم* أمة لا توجد أمة أخرى، كما قال تعالى: «لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستقدمون ساعة و لا يستأخرون» بخلاف وجود الصور الأخروية و أشخاصها المنشأة لاعلى وجه التولد و التوالد «قل إن الأولين و الآخرين لمجموعون إلى ميقات يوم معلوم» لأن وجوده أتما يقع دفعة واحدة بإذن الله فى نفخ إسرافيل أرواحهم فى صور أجسادهم الكائنة من تلك الأرواح «فإتما هى نفخة واحدة فإذا هم بالساهرة».

فصل (٨)

فى اختلاف مذاهب الناس فى باب المعاد

إن من الأوهام العامة و الآراء الجاهلية رأى من ذهب إلى استحالة حشر النفوس و الأجساد و امتناع أن يتحقق فى شىء منهما المعاد، و هم الملاحدة و الطباعية و الدهرية و جماعة من الطبيعيين و الأطباء الذين لا اعتماد عليهم فى الملة و لا اعتداد برأيهم فى الحكمة، زعماً منهم أن الإنسان ليس إلا هذا الهيكل المحسوس حامل الكيفية المزاجية و ما يتبعها من القوى و الأعراض، و إن جميعها مما يعدم بالموت و يفنى بزوال الحياة و لا يبقى إلا المواد المتفرقة، فالإنسان كسائر الحيوان و النبات إذا مات فاته، و سعادته و شقاوته منحصرتان فيما له بحسب اللذات و الآلام البدنية الدنياوية، و فى هذا تكذيب للعقل على ما رآه المحققون من أهل الفلسفة، و للشرع على ما ذهب إليه المحققون من أهل الشريعة، و المنقول من جالينوس فى أمر المعاد هو التردد و التوقف بناءً على توقفه فى أمر النفس

* قوله: «و ما لم تنعدم...» العبارة هكذا: و ما لم تنعدم أمة لا توجد أمة أخرى.

إنها هل هي المزاج فتفنى بالموت ولا يعاد أم هي جوهر مجرد فهو باق بعد الموت فلها المعاد، ثم من المتشبهين بأذيال العلماء من ضمّ إلى هذا أن المدوم لا يعاد؛ فإذا انعدم الإنسان بهيكله لم يمكن إعادته و امتنع الحشر، و المتكلمون منعوا هذا بمنع امتناع إعادة المدوم تارة، و بمنع فناء الإنسان بفساد هيكله أخرى، فقالوا إن الإنسان أجزاء باقية إما متجزية أو غير متجزية، ثم حملوا الآيات و النصوص الواردة في بيان الحشر على أن المراد جمع الأجزاء المتفرقة الباقية التي هي حقيقة الإنسان، و الحاصل أن أصحاب الكلام ارتكبوا في تصحيح المعاد أحد الأمرين المستنكرين المستبعدين عن العقل بل النقل و لا يلزم شيء منهما، بل العقل و النقل حاكمان بأن المعاد في الآخرة هو الذي كان مصدر الأفعال و مبدء الأعمال مكلفاً بالتكاليف و الواجبات و الأحكام العقلية و الشرعية، ثم لا يخفى أن عرق الشبهة لا تنقطع عن أراضى أو هام الجاحدين المنكرين للحشر و القيامة إلا بقطع أصلها، و هو أن الإنسان بموته يفنى و يبطل و لا يبقى لأنه ليس إلا الهيكل مع مزاج أو صورة حالة فيه، و قد مرّ قطع هذا الأصل مستقصى، و قد اتفق المحققون من الفلاسفة و المليين على حقيقة المعاد و ثبوت النشأة الباقية لكنهم اختلفوا في كَيْفِيَّتِهِ فذهب جمهور الإسلاميين و عامة الفقهاء و أصحاب الحديث إلى أنه جسماني فقط بناءً على أن الروح عندهم جسم سار في البدن سريان النار في الفحم و الماء في السور و الزيت في الزيتونة، و ذهب جمهور الفلاسفة و اتباع المشائين إلى أنه روحاني أي عقلي فقط لأن البدن ينعدم بصورة و أعراضه لقطع تعلّق النفس عنها؛ فلا يعاد بشخصه تارة أخرى إذ المدوم لا يعاد، و النفس جوهر مجرد باق لا سبيل إليه للفناء فتعود إلى عالم المفارقات لقطع التعلّقات بالموت الطبيعي، و ذهب كثير من أكابر الحكماء* و مشايخ العرفاء، و جماعة من

* قوله: «ذهب كثير من أكابر الحكماء...» العبارة منقولة من شرح العلامة الحلي على تجريد الاعتقاد للخواجه نصير الدين الطوسي - قدس سرهما - .

المتكلمين كحجة الإسلام الغزالي والكبّي والحليّ والراغب الاصفهاني، وكثير من أصحابنا الإمامية كالشيخ المفيد وأبي جعفر الطوسي والسيد المرتضى والعلامة الحليّ والمحقق الطوسي رضوان الله تعالى عليهم أجمعين إلى القول بالمعادين جميعاً ذهاباً إلى أن النفس مجردة تعود إلى البدن، وبه يقول جمهور النصاريّ والتناسخية إلا أن الفرق بأن محققى المسلمين ومن يحدوحدوهم يقولون بحدوث الأرواح وردّها إلى البدن لا في هذا العالم بل في الآخرة، والتناسخية بقدمها وردّها إلى البدن في هذا العالم. وينكرون الآخرة والجنة والنار الجسمانيّتين.

ثم إن هؤلاء القائلين بالمعادين جميعاً اختلفت كلماتهم في أن المعاد من جانب البدن أهو هذا البدن بعينه أو مثله، وكل من العينية أو المثلية أيكون باعتبار كل واحد من الأعضاء والأشكال والتخاطيط أم لا، والظاهر أن هذا الأخير لم يوجبه أحد، بل كثير من الإسلاميين مال كلامهم إلى أن البدن المعاد غير البدن الأوّل بحسب الخلقة والشكل. وربما يستدل عليه ببعض الأخبار المذكورة فيها صفات أهل الجنة والنار ككون أهل الجنة جرداً مردأً، وكون ضرس الكافر مثل جبل أحد، ويقول تعالى: «كلّما نضجت جلودهم بدلّناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب» ويقول تعالى: «أو ليس الذي خلق السماوات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم».

فإن قلت: فعلى هذا يكون المثاب والمعاقب بالذات والآلام الجسمانيّة غير من عمل الطاعة وارتكب المعصية.

قيل: في الجواب العبرة في ذلك بالإدراك وإما هو للروح ولو بواسطة الآلات وهو باق بعينه، ولهذا يقال للشخص من الصّباء إلى الشيخوخة إنه هو بعينه وإن تبدّلت الصور والمقادير والأشكال والأعراض بل كثير من الأعضاء والقوى ولا يقال لمن جنى في الشباب فعوقب في المشيب أنها عقاب لغير الجاني، هذا تحرير المذاهب والآراء، والحق كما ستعلم إن المعاد في المعاد هو هذا الشخص

بعينه نفساً وبدناً؛ فالنفس هذه النفس بعينها، والبدن هذا البدن بعينه بحيث لو رأيته* لقلت إنه بعينه فلان** الذى كان فى الدنيا وإن وقعت التحولات والتقلبات إلى حيث يقال هذا ذهب وهذا حديد، وربما ينتهى فى كلاهما إلى حيث يتحدان ويصيران عقلاً محضاً واحداً، ومن أنكر ذلك فهو منكر للشرعة ناقص فى الحكمة، ولزمه إنكار كثير من النصوص القرآنية.

فصل (٩)

فى احتجاج المنكرين للمعاد

احتج المنكرون تارة بامتناع إعادة المعدوم كما مر، وتارة بأنه لو أكل إنسان إنساناً فالأجزاء المأكولة إن أعيدت فى بدن الأكل لم يكن الإنسان المأكول مُعاداً، وإن أعيدت فى بدن المأكول لم يكن الأكل مُعاداً، ولزم أن يكون أجزاء بعينها منعمة ومعذبة إذا أكل مؤمن كافراً. وأجيب فى الكتب الكلامية عن الأول بمنع الامتناع فى إعادة المعدوم أو بمنع توقف العود عليها، وعن الثانى بأن المعاد هو الأجزاء التى منها ابتداء الخلق وهى الأعضاء الأصلية عندهم، والله تعالى يحفظها ولا يجعلها جزءاً كذلك لبدن آخر.

وأن المناظرين فى أمر المعاد اثباتاً ونقياً مشاجرات ومباحثات فى الجانبيين

* قوله: «بحيث لو رأيته...» ناظر إلى الحديث المروى عن صادق آل محمد - صلوات الله عليهم - وهو من غرر الأحاديث؛ وهو الحديث الأربعون من كتاب الأربعين للشيخ البهائى - رضوان الله عليه - رواه بإسناده عن أبى بصير قال: سألت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام عن ارواح المؤمنين. فقال: فى الجنة على صور أبدانهم لو رأيته لقلت فلان. وسأق فى الفصل الثالث من الباب الحادى عشر أيضاً.

** قوله: «بحيث لو رأيته لقلت رأيته بعينه فلان» العبارة الصحيحة هكذا: بحيث لو رأيته لقلت إنه بعينه فلان الخ.

ذكرها يؤدّي إلى التطويل من غير فائدة، و ما أورده المتكلمون من الكلام لا يفى بالإلزام و الإفحام فكيف يتبين المرام و تحقيق المقام، و الأولى بحال من اقتصر في تحقيق هذه الأمور الاعتقادية على مجرد البحث الكلامي أن يستفسر عن هؤلاء المنكرين للمعاد الجاهدين لأحكام الشريعة بناءً على قصور مداركهم عن دركها أنهم هل يدعون الامتناع أو ينعون الإمكان و الجواز فعلى الأول يقال لهم: إنَّ عليكم البيّنة و اثبات ما ادعيتم، و مالكم فيما قلتم به من هذا عين ولا أثر. و على الثاني: كل ما أزيل ظاهره عن الإحالة و الامتناع قام التنزيل الإلهي و الأخبار النبوية الصادرة عن قائل مقدس عن شوب الغلط و الكذب مقام البراهين الهندسية في المسائل التعليمية و الدعاوى الحسائية.

بحث و تحصيل

إنَّ من الباحثين من حصّل وجه إعادة البدنية بما حاصله أنَّ الشخص أنما يتشخص و يتخصّص بخصوصية أجزائه مادة و صورة و بدنًا و روحاً، و ليس خصوص التأليف معتبراً في الشخص بل المعتبر أشخاص الأجزاء بتأليف نوعي لا شخصي باق بعينه، ثمَّ إذا بطل التأليف و انحل التركيب المعتبر لم يبق الشخص الأوّل لا لزوال الأجزاء فإنّها باقية بأشخاصها و أعيانها بل لزوال النظم و التأليف المعتبر بينها نوعاً، ثمَّ إذا حصل مرة أخرى من نوع التأليف المعتبر بين الأجزاء الباقية بعينها عاد الشخص الأوّل بعينه، هذا كلامه.

و يقرب منه ما ذكره بعض أجلة المتأخرين حيث قال: قد ذهب بعض المتكلّمين إلى جواز إعادة المعدوم، و ذهبت الحكماء و بعض المتكلّمين إلى امتناعها، و هؤلاء البعض القائلين بالمعاد الجسماني المنكرين لإعادة المعدوم لا يقولون بانعدام الأجسام بل بتفرق أجزائها و خروجها عن الانتفاع، ثمَّ قال: ذكرت في حواشي التجريد أنَّ هذا بناءً على نفى الجزء الصوري للأجسام، و حصر أجزائه في الجواهر الفردة كما هو مذهب المتكلّمين، و كذا على ما ذهب

إليه المصنف حيث قال: الجسم هو الصورة الاتصالية، وإِنها تبقى بعينها حال الانفصال ولو اثبتت الجزء الصوري في الأجسام. قيل يكفي في المعاد الجسماني كون الأجزاء المادية هي بعينها، ولا يقدح فيه تبدل الجزء الصوري بعد أن كان أقرب الصور إلى الصورة الزائلة.

فإن قيل: فيكون تناسخاً. قيل: الممتنع عندنا هو انتقال النفس إلى بدن مغاير له بحسب المادة إلى بدن آخر لا إلى بدن متألف من عين مادة هذا البدن و صورة هي أقرب الصور إلى الصورة الزائلة، فإن سمي ذلك تناسخاً فلا بد من البرهان على امتناعه، فإن النزاع أتما هو في المعنى لا في اللفظ انتهى قوله.

و قال في موضع آخر: دليلنا على امتناع التناسخ هو الدلائل السمعية. و أقول كلام هذين الفاضلين في غاية السخافة و الركافة مع أنه أقرب إلى الصواب من كلام غيرهما من أهل الكلام في هذا الباب و ذلك لوجوه:

الأول أنه مبني على أن شخص زيد لم ينعدم منه بالموت إلا نسب و إضافات بين أجزائه، و نظم و ترتيب بين أعضائه، فيلزم أن تكون الحياة من مقولة المضاف و هو ظاهر الفساد.

والثاني كون أجزاء زيد مثلاً منحصرة في الجواهر الفردة لا يلزم أن تكون تلك الجواهر إذا ركبت تكون زيدا، سواء كان تركيباً و ترتيباً مطلقاً على أي وجه كان أو على نظم مخصوص، و إلا لزم على الأول أنها لو ركبت منها كرة مصمتة كانت هذه الكرة زيدا. و على الثاني أن يكون زيدا الميت في بعض من الأحيان حياً إذا وقعت أجزاؤه على هذا النظم مع كونه ميتاً، سواء كان هذا التركيب جزءاً منه أو شرطاً خارجاً عنه، و المحقق الطوسي لم يذهب ولا غيره من انعلاء القائلين بنفي الهيولى إلى أن الجسم المعين الذي هو فرد للجسم المطلق بالمعنى الذي هو جنس لا بالمعنى الذي هو مادة لا ينعدم بالتفريق، إنما الذي لا ينعدم عندهم هو الجسم بمعنى المادة، وهو الذي يكون مستمر الوجود في مراتب الاتصالات و الانفصالات، لاما هو الجسم بالمعنى الجنسي الذي لا وجود له محصلاً إلا بصورة أخرى مقومة

له مخصصة لطبيعته الجنسية تخصيصاً تميزه من بين سائر الأنواع تميزاً ذاتياً، و قداتفق جمهور الحكماء و اتباعهم على أن الجسم بما هو جسم مطلق لا وجود له في الأعيان، و لا الجسم المعرّى عن كافة الصور الكمالية مما يمكن أن يوجد في الخارج، و إنسانية الإنسان ليست بمجرد الجسمية و إلا لكان كل جسم انساناً، و كذا زيدية زيد ليس بمجرد أجزاء مادية كيف كانت و إلا لكان إذا صارت تلك الأجزاء متفرقة متباعدة بعضها عن بعض في أطراف العالم زيداً، و كيف يصح لعقل أن يذهب إلى أن جسماً مخصوصاً كهذا الفرس إذا قسم أقساماً و فرقت أجزاؤه كان بعينه باقياً حال التفرق؟

الثالث أن مفسدة التناسخ بحسب المعنى كما ذكروه واردة هاهنا بلا مرية و هي لزوم كون بدن واحد ذا نفسين؛ فإن تلك الأجزاء لو كانت قابليتها لتعلق النفس حين التفرق باقية لم تفارق عنها النفس فكان زيد حال الموت حياً و قد فرض ميتاً، و إن لم تكن باقية فاحتاجت في قبولها للنفس إلى انضمام أمر إليها به يستعد للقبول؛ فإذا انضم إليها ذلك الأمر و صارت مستعدة باستعداد آخر جديد لا بد أن يفيض عليها من المبدء الجواد فيفيض جديد و روح مستأنف؛ فإذا تعلق بها الروح المعاد أيضاً كان لبدن واحد روحان و هو ممتنع، ثم أي تخصص و مناسبة بقي لأجزاء ترابية* متفرقة من بين سائر الأجسام لبقاء ارتباط النفس بها و لو كان ارتباطاً ضعيفاً، فإن كل علاقة و ارتباط بين شيئين دون سائر الأشياء أئماً يتحقق بأن يكون كل منهما أنسب الأشياء إلى الآخر، و نحن نرى كثيراً من المواد التي لها

* قوله: «الأجزاء ترابية...» على أن الإنسان ليس من أجزاء ترابية فقط، فلم لا يتفوهون بالأجزاء الدموية و النارية و الهوائية و المائية؟ ثم إن تلك الأجزاء هي أجزاء أي زمان منه؟ ثم تقبل سؤالات أخرى لا طائل تحتها. و الإنسان محشور و له معاد على الوجه الأرفع الذي بينه منطق الوحى القرآنى لمن رزق فهمه، و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و الله ذو الفضل العظيم؛ و ما بينه القرآن الفرقان ليس إلا عين العرفان و نور البرهان و متن الأعيان.

مزاج قريب من مزاج الحيوان* و كيفية قريبة من كيفيته يُكوّن بها يستحق المادة لفيضان صورة حيوانية؛ فهي أولى بتعلق النفس إليها من تلك الأجزاء الرمادية السقى لم يبق لها استحقاق قبول صورة جمادية فضلاً عن النباتية؛ فضلاً عن الحيوانية؛ فضلاً عن الإنسانية؛ فضلاً عن الزيدية، وكل من له أدنى إدراك إذا رجع إلى وجدانه يعلم يقيناً أن لا التفات ولا اشتياق ولا استئناس للنفس بجسم من بين سائر الأجسام أو بأجزاء جسمية من بين سائر الأجزاء إلا بأن يكون له أوالها كيفية محسوسة ملائمة أو حياة مناسبة، قل لى أيها العاقل المتأمل أى تعلق و تشوق يكون للنفس بأجزاء ميثوتة فى الهواء أو مغمورة فى باطن الأرض أو الماء بحيث لا يتميز عندالحسن أو الخيال عن غيرها من الأجزاء وإن كان لها تميز فى نفس الأمر و فى علم الله امتيازاً لا يوجب الاختصاص لهذا الأمر أصلاً؟ وليست أيضاً عند انحلال التركيب و فساد القوى البدنية قوة ذاكرة للنفس عندهم حتى يكون بقاء البدن الشخصى فى المحافظة مخصصاً لتعلق النفس بالأجزاء التى منها ركب البدن، و بعد تسليم وجود الذكر و كونه مخصصاً فهو أنما يوجب تخصيص تعلق النفس بهذا البدن المعاد دون سائر الأبدان، لا لتعلق هذه النفس به دون نفس أخرى، و الذى ينفع لهم فى دفع مفسده التناسخ على تقدير صحته هو الثانى دون الأول؛ إذ الكلام فى كون مادة بدنية حادثة مستدعياً لفيضان نفس حادثة فيلزم وجود نفسين لبدن واحد و هو آت بعينه هاهنا على ماسبق؛ فالمصير فى دفع هذه المفاسد** و التكاليف البعيدة و التمحلات الركيكة كلها إلى ما تفردنا

* قوله: «لها مزاج الحيوان» فى العبارة سقط تمامها هكذا؛ لها مزاج قريب من مزاج الحيوان.

** قوله: «فالمصير فى دفع هذه المفاسد...» هنا كلامه الرقيم فى شأن الحكمة المتعالية، و سأتى قوله الآخر الرفيع المنيع فيه فى أواسط الفصل الثالث من الباب الحادى عشر حيث يقول: فباب الوصول إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود إلا على من سلك منهجنا و ذهب فى طريقنا، و هو طريق أهل الله والراسخين فى العلم و الإيمان الجامعين بين الكشف و البرهان، المنتهين نورالحكمة من مشكاة النبوة، و لله ذوالفضل العظيم.

بتحقيقه، و جعله الله نصيبنا من الحكمة المتعالية كسائر نظاره من الفرائد الزاهرة التي يحكم بصحتها و يعرف شرف قدرها و نوريتها من بين كلمات أصحاب الأفكار و أرباب الأنظار كل من سلك سبيل الله و كوشف بالأنوار الإلهية و الأسرار، كما يعرف الجوهري قيمة اليواقيت اللامعة و الدرر الزاهرة من بين سائر الأحجار.

فصل (١٠)

في تفاوت مراتب الناس في درك أمر المعاد و تفاضل مقاماتهم في ذلك اعلم أن لأهل الإيمان و الاعتقاد بحقية الحشر و المعاد و بعث الأجساد حسب ما ورد في الشريعة الحققة مقامات:

المقام الأول أدناها في التصديق و أسلمها عن الآفات مرتبة عوام أهل الإسلام، و هو إن جميع أمور الآخرة من عذاب القبر و الضغطة و المنكر و النكير و الحيات و العقارب و غيرها أمور واقعة محسوسة من شأنها أن يحس بهذه الباصرة، لكن لارخصة من الله في إحساس الإنسان مادام في الدنيا لحكمة و مصلحة من الله في إخفائها عن عيون الناظرين كما يدل عليه ظاهر بعض الآيات و صورة الروايات.

المقام الثاني أن تلك الأمور الموعودة بها أو المتوعد عليها في عالم الآخرة هي مثل ما يرى في المنام كلها أمور خيالية و صور مثالية لا وجود لها في الخارج، كما لا وجود لها عينيا لما يراه الإنسان في نومه من الحيات و العقارب التي تلدغها إلا أنها كثيراً ما يتألم منها في النوم حتى يراه بصيح في نومه و يعرق و يتزعج من مكانه انزعاجاً شديداً، و كذا في جهة اللذة فإنه ربما يلتذ بشيء في النوم التذاذاً شديداً لا يلتذ مثل هذا الالتذاذو السرور في اليقظة، كل ذلك يدركه النائم من نفسه و يتأذى أو يلتذ به، و يشاهد كثيراً من الصور والأشكال و يفعل أفاعيل خيالية، و أنت ترى ظاهره ساكناً ولا يرى حواليه حيّة موجودة و هي موجودة في حقه، و العذاب حاصل في حقه ولكنه غير مشاهد، و إذا كان العذاب في ألم اللدغ

فلا فرق بين حيّة يتخيل أو يشاهد، وكذا الحال في الجنات والأشجار والأنهار والمواضع الزهية والأشخاص الكريمة التي يراها ويسرّها في نومه حاصلة له موجودة في حقه إدراكاً ذهنياً لا عينياً خارجياً ولا مشاهدة بالحواس الظاهرة، وهذا هو الذي مال إليه الشيخ في باب جنة الناقصين في العلم، و نار القاصرين في العمل من الفساق وغيرهم، وتبعه الغزالي على مامر* كما يظهر من كتبه و رسائله، وقد نقلنا نبذاً من كلامه في ذلك.

المقام الثالث في الاعتقاد بالصور الموعودة يوم المعاد وتوجيهه بأحد وجهين:
الأول إن تلك الصور المحسوسة المذكورة في لسان الشرع إشارة إلى صور عقلية مفارقة واقعة في عالم العقول الصرفة حسب ما ذهب إليه أفلاطون وشيعته من أن لكل نوع من الأنواع المحسوسة مثلاً عقلياً** و صورة مفارقة في عالم العقل، ولا يخفى أن مشاهدة الأمور الأخروية على هذا الوجه العقلي مختص بأهل المعرفة والكاملين في العلم دون المتوسطين والناقصين من العقول الساذجة والنفوس الساكنة، وهم أكثر أهل الجنة كما ورد في الخبر أكثر أهل الجنة البله، و عليّون ذوو الألباب، ولذلك ذكر الغزالي في بعض رسائله بعد ذكر الوجوه الثلاثة كلاماً بهذه العبارة: و جميع هذه الأقسام ممكنة فيجوز أن يجمع بين الكل و يجوز أن يصيب كل واحد بقدر استعداده؛ فالمحمود على الصورة المشعوف بالتقليد لن يفتح له طريق الحقائق ولا يتمثل له هذه الصور العقلية، والعارفون المستصفرون بعالم الصور والذات المحسوسة يفتح لهم من لطائف السرور والذات العقلية ما يليق بهم و يشفى شرهم و شهوهم إذ حدّ الجنة إن فيها لكل امرء ما يشتهي؛ فإذا اختلفت الشهوات لم يبعد أن تختلف العطيات والذات والقدرة واسعة، و القدرة البشرية عن الإحاطة بعجائب القدرة قاصرة، و الرحمة الإلهية ألقت بواسطة

* قوله: «على ما مرّ» على ما مرّ في أوائل الفصل السابع من هذا الباب.

** قوله: «لكل نوع من الأنواع المحسوسة مثلاً عقلياً» و هي المثل النورية.

النسبة على كافة الخلق القدر الذى احتملت أفهامهم؛ فيجب التصديق بما فهموه و الإقرار بما وراء منتهى العلم من أمور يليق بالكرام الإلهيين انتهى كلامه.

والوجه الثانى أن يكون هذه الأمور كناية عما يلزمها من فنون السرور والآلام؛ وهو المراد من قول الفزائى فى بيان المرتبة الثالثة: إنه لو رأى أحد فى المنام النخضة و الماء الجارى و الوجه الحسن و الأنهار و الأمطار الممطرة باللبن و العسل و الحمر و الأشجار المزينة بالجواهر و اليواقيت و التلالى، و القصور المبنية من الذهب و الفضة، و الأسورة المرسعة بالجواهر، و الغلمان المتعاطلين* بين يديه للخدمة لكان المعبر يعبر ذلك** بالسرور، ولا يحمله على نوع واحد بل كل واحد يحمله على نوع آخر من السرور، يرجع بعضه إلى سرور العلم و كشف المعلومات و بعضه إلى سرور المملكة، و بعضه إلى مشاهدة الأصدقاء، و إن اشتمل الجميع اسم اللذة و السرور؛ فهى مختلفة المراتب مختلفة الذوق لكل واحد مذاق يخالف الآخر، فكذلك اللذات العقلية ينبغى أن يفهم كذلك و إن كانت مما لاعين رأت و لا أذن سمعت و لا خطر على قلب بشر انتهى. ثم بين كون تلك الأمور الموعودة كناية عن اللذات و الآلام العقلية بأن الحية بنفسها لا تؤلم بل الذى يلقاك منها هو السم، ثم السم ليس هو الألم بل عذابك فى الأثر الذى يحصل فىك من السم؛ فلو حصل مثل ذلك الأثر من غير السم لكان العذاب قد يؤثر، و كان لا يمكن تعريف ذلك النوع من العذاب إلا بأن يضاف إلى السبب الذى هو يقضى إليه فى العادة، فإنه لو خلق فى الإنسان لذة الوقاع مثلا من غير مباشرة صورة الوقاع لم يمكن تعريفها إلا بالإضافة إليه لتكون الإضافة للتعريف بالسبب، و يكون ثمرة السبب حاصلة و إن لم يحصل صورة السبب، و السبب لثمرته لالذاته، و هذه الصفات المهلكات تتقلب مؤذيات و مؤلمات فى النفس عند الموت؛ فيكون آلامها كألم

* قوله: «والغلمان المتعطل...» و الصواب: والغلمان المتعاطلين.

** قوله: «لكان المعبر بغير ذلك...» العبارة محرفة جداً، و الصحيح: لكان المعبر يعبر ذلك بالسرور.

اللدغ واللسع من غير وجود حيّات و عقارب، و انقلاب الصفة مؤذية يضاهي انقلاب العشق مؤذياً عند موت الممشوق، فإنه كان لذيداً فصار اللذيد بنفسه مؤلماً حتّى نزل بالقلب من أنواع العذاب ما يتعمى معه أنّه لم يكن قد تنعمّ بالعشق و الوصال، بل هذا بعينه أحد أنواع عذاب الميت.

المقام الرابع في الاعتقاد بالصور التي في الآخرة هو مقام الراسخين في العرفان الجامعين بين الذوق و البرهان، و هو الإذعان اليقيني بأنّ هذه الصور التي أخبرت بها الشريعة و أنذرت بها النبوة موجودات عينية و ثابتات حقيقية، و هي في باب الموجودية و التحقق أقوى و أتمّ و أشدّ و أدوم من موجودات هذا العالم و هي الصور المادية، بل لانسبة بينهما في قوة الوجود و ثباته و دوامه و ترتب الأثر عليه، و هي على درجات بعضها صور عقلية هي جنة الموحدين المقربين، و بعضها صور حسية ملذّة هي جنة أصحاب اليمين و أهل السلامة و المسلمين، أو مؤلمة هي جحيم أصحاب شمال من الفاسقين أو الضالّين و المكذّبين بيوم الدين، ولكن ليست محسوساتها كمحسوسات هذا العالم بحيث يمكن أن يرى بهذه الأبصار الفانية و الحواس الدائرة البالية كما ذهب إليه الظاهريّون المسلمون؟ ولا أنها أمور خيالية و موجودات مثالية لا وجود لها في العين كما يراه بعض أتباع الرواقيين و تبهم آخرون؟ ولا أنها أمور عقلية أو حالات معنوية و كما لات نفسانية؟ و ليست بصور و أشكال جسمانية و هيئات مقدارية كما يراه جمهور المتفلسفين من أتباع المشائيين؟ بل إنّما هو صور عينية جوهرية موجودة لا في هذا العالم الهولاني محسوسة لا بهذه الحواس الطبيعية بل موجودة في عالم الآخرة محسوسة بحواس أخروية، نسبة الحاس إلى الحاس كنسبة المحسوس إلى المحسوس، و عالم الآخرة جنس لعوالم كثيرة كل منها مع تفاضلها أعظم و أشرف من هذا العالم، و كذلك للإنسان و حواسه نشات كثيرة غير هذه النشأة الهولية المستحيلة الكاتنة الفاسدة، و لذلك قال تعالى: «على أن نبدل أمثالكم و ننشأكم فيما لاتعلمون» و قال تعالى: «و للآخرة أكبر درجات و أكبر تفضيلاً» و قال تعالى بعد خلق النطفة

و العلقه و المضغه و هى أطوار طبيعية مادية: «ثم أنشأناه خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين» إشارة إلى شرف نشأة الروح و قال تعالى: «و قد خلقكم أطواراً» ثم نشأة الولاية لمن يفوز بها نشأة أخرى أعلى عن نشأة أصل الروح، ثم نشأة النبوة و ظهور خاصيتها أشرف من نشأة أصل الولاية والله تعالى منشىء النشآت و باعث الأموات و ناشر الكتب و الصحائف و الرسائل يوم النشور، و هو محصل ما فى الصدور و مخرج ما فى القبور، و حقيقة البعث يرجع إلى إحياء الموق و نزع الصور من المواد، و إخراج الأرواح من الأجساد بإنشائهم نشأة أخرى، و تبديل وجودهم بوجود أرفع و أنور و أعلم؛ فإن الجهل هو الموت الأكبر والعلم هو الحياة الأشرف، و قد ذكر الله تعالى فى كتابه العلم و الجهل و سماها حياة و موتاً كما سماها نوراً و ظلمة بقوله تعالى: «أو من كان ميتاً فأحييناه و جعلنا له نوراً يمشى به» الآية.

و اعلم أن لكل نفس من نفوس السعداء* فى عالم الآخرة مملكة عظيمة الفسحة، و عالماً أعظم و أوسع مما فى السماوات والأرضين، و هى ليست خارجة عن ذاته بل جميع مملكته و ممالكه و خدمه و حشمه و بساتينه و أشجاره و حوره و غلمانها كلها قائمة به، و هو حافظها و منشئها بإذن الله تعالى و قوته، و وجود الأشياء الأخروية و إن كانت تشبه الصور التى يراها الإنسان فى المنام أو فى بعض المرايا لكن يفارقها بالذات و الحقيقة. أما وجه المشابهة فهو أن كلامها بحيث لا يكون فى موضوعات الهوى ولا فى الأمكنة و الجهات لهذه المواد، و أن لا تراحم بين أعداد الصور لكل منهما و إن شيئاً منهما لا يراحم لشيء من هذا العالم فى مكانه أوزمانه، فإن النائم ربما يرى أفلاكاً عظيمة و صحارى واسعة و مفاوز نائية مثل الذى يراه فى يقظة هذا العالم، و هى مع كونها مغايرة لما فى الخارج

* قوله: «هو اعلم أن لكل نفس من السعداء...» و الصواب: و اعلم أن لكل نفس من نفوس السعداء الخ. ثم اعلم أن هذا كلام كامل فى النفس بعيد الفور جداً.

بالعدد لكن لاتزاحم ولا تضايق بينها، فكذلك ما يراه الإنسان بعد الموت و في القبر لاتزاحم و لا تضايق بينه و بين هذه الأجسام؛ فالميت يرى في قبره ما لايسع فيه لوكان من أجرام هذا العالم. و أما وجه المبينة فهو إن نشأة الآخرة و الصور الواقعة فيها قوية الجوهر شديدة الوجود عظيمة التأثير إلذاذاً و إيلاماً، و هي أقوى و أشد و أكد، و أبقى من موجودات* هذا العالم فكيف من الصور النامية و المرآئية، و نسبة النشأة الآخرة إلى الدنيا كنسبة الانتباه إلى نشأة النوم كما في قوله(ع): الناس نيام فإذا ماتوا انتبهوا، و قد سبقت الإشارة إلى كيفية وجود الصور الأخروية في عدة مواضع من هذا الكتاب.

و أما بيانها على النهج التفصيلي البرهاني و المسلك التعليمي اللّمي على النظم الميزاني بإيراد ما يتوقف إثباتها عليه من المقدمات والأصول الضرورية و القواعد الكلّية البرهانية بحيث لم يسبق لأحد بعد الاستماع بمجال للبحث و الإنكار، و لامساغ للمنع و الاستنكار إلا لقصور الطبع أوسوء الفهم و الإعوجاج أو مرض العناد و الإستكبار؛ فقد قرب انجهاز مواعده و إبراز سرّه و مقصده إن شاء الله تعالى.

و أما إجماله فبأن يعلم أن للنفس الإنسانية** لكونها من سنخ الملكوت و نشأة القدرة القوة على اختراع الصور من غير مادة لكن الصور التي يخرعها حين تعلقها بهذا البدن العنصرى الكثيف المركب من الأضداد و ما يحتاج إليه من جلب المنافع و دفع المضار و غير ذلك من التدابير و التصرفات الشاغلة لاتكون إلا

* قوله: «و أقوى من موجودات» و الصواب: و أبهى من موجودات الخ. و قوله: «من الصور النامية و المرآئية» و الصواب: من الصور النامية و المرآئية.

** قوله: «أن النفس الإنسانية» و الصواب أن للنفس الإنسانية. و قوله: «القوة على اختراع الصور» اسم أن؛ و حرف الواو بين القدرة و القوة زائدة، فالعبارة الصحيحة هكذا؛ و أما إجماله فبأن يعلم أن للنفس الإنسانية لكونها من سنخ الملكوت و نشأة القدرة القوة على اختراع الصور من غير مادة الخ.

ضعيفة الوجود ناقصة الكون لا يترتب عليها الآثار المطلوبة منها، ولا تكون أيضاً ثابتة مستقرة بل زائلة متغيرة لأن مظهرها* الآن جرم دخانى فى الدماغ، و هو دائم التحلل و التجدد و الزوال و الانتقال حسب اختلاف أمزجة العضو الدماغى من جهة ما يرد عليه من المغيرات الداخلية و الخارجية، حتى لو فرض وجود تلك الصور أقوى و أدوم مما كانت من جهة عدم الشواغل و جمع الهمة و عزل سائر القوى البدنية عن فعلها لكانت الآثار المطلوبة مترتبة عليها، ولم يبق فرق حينئذ بين الصور المتخيلة و الموجودة فى العين، و لكان الخيال حساً و التخيل محسوساً، ألا ترى أنه كلما استراحت النفس من الاشتغال و الحركات الضرورية فى حفظ هذا البدن المجتمع من الأمور المتنافرة المتداعية إلى الانفكاك، و تعطلت الحواس الظاهرة عن فعلها إما بالنوم أو الإغماء أو بانصراف توجه النفس عن استعمالها إلى الجنبه العالية بقوة فطرية أو مكتسبة اغتنمت الفرصة** و رجعت إلى ذاتها بعض الرجوع لا كله؛ لأن القوى الطبيعية و النباتية و غيرها مستعملة و إلا لحدث الموت و تعفن البدن برطوباته؛ فهذا الرجوع أصبحت النفس مختزعة للصور مشاهدة إياها بحواسها التى فى ذاتها بلا مشاركة البدن؛ فإن لها فى ذاتها سمعاً و بصرأ و شماً و ذوقاً و لمسأ إذ لو لم تكن لها فى ذاتها هذه الخمسة فكيف يكون الإنسان حالة النوم أو الإغماء يبصر و يسمع و يشم و يذوق و يلمس مع أن حواسه الظاهرة معطلة عن إدراكاتها؟ بل هى أتم و أصفى لأن هذه***

* قوله: «لأن مظهرها...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا: لأن مظهرها الآن جرم دخانى فى الدماغ الخ. و ضمير مظهرها راجع إلى الصور فى قوله لكن الصور التى يختزنها الخ.

** قوله: «اغتنمت الفرجة» و الصواب: اغتنمت الفرصة. و قوله: «و رجعت إلى ذاتها بعض الرجوع» و ذلك بتعطيل حواسها الظاهرة على الوجه الوجه المبين عند أهله - رزقنا الله سبحانه و إياكم - ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

*** قوله: «لأن هذه» أى الظاهرة كالتصور لها، و كما أن هذه الخمسة الظاهرة البدنية ترجع الخ.

كالقشور لها، وكما أن هذه الخمسة البدنية ترجع إلى حس واحد هو الحس المشترك فجميع حواس النفس وقواها المدركة والمحركة ترجع إلى قوة واحدة هي ذاتها النورية الفياضة بإذن الله وبحوله وقوته، ويصير حال رجوعها من هذا العالم إلى ذاتها إدراكها للأشياء عين قدرتها*، فإذا كان رجوعها إلى ذاتها وهي بعد متصرفة في البدن بعض التصرف منشأ اختراع الصور على هذا المنوال فما ظنك إذا انقطعت العلائق والعوائق كلها، ورجعت إلى ذاتها وذات مبدعها كل الرجوع، ثم أولا تنظرو لا تأمل في أن هذه النفوس الإنسانية كلما كانت أتم قوة وأقوى تجوهرأ أو أقل مزاحمة ومعاوقة لقواها إما لفتورها وضعفها كما للمجانين والمرضى أو بسبب آخر قدسي كما للأنبياء والأولياء أو باستعمال أمور مدهشة للحواس محيرة لها كما للكهنة والسحرة كانت ملاقاتها للصور الغائبة ومشاهدتها إياها أقوى، وتأثيرها رغبة ورهبة وتلذذاً وتألماً أكثر وأعظم، وربما يوجد بعض النفوس المستعيلة عن القيود الدنيوية النافضة عن أذيالنا غبار المحسوسات من الذين يلتفتون إلى أغراض هذا العالم ولا ينظرون إلى الدنيا إلا بعين الاحتقار والاعتبار لا يشغلهم شأن عن شأن، ولا يحجبهم مقام عن مقام، ولا يلهيهم تجارة ولا بيع عن ذكر الله وتذكر عالم الآخرة، فقوتهم يفي بضبط المجانبيين وحفظ الناشئين، فهي كالمهادى الفعالة ذاتاً وفعلًا فتقدر على إحياد أمور صورية إدراكية يكون إيجادها عين شهودها، وربما يشغل بعض المكاشفين شهود صور ذلك الموطن عن شهود صور هذا الموطن في اللحظة وسلامة الآلات على عكس حال المحجوبين وإن كان ذلك أيضاً** نوع حجاب لكنه نادر عزيز جداً حجبت عيونهم بالآخرة عن الدنيا، فجميع ما ذكرناه من الأحوال إنما يكون لظهور سلطان الآخرة على بعض النفوس بوجه من الوجوه.

* قوله: «عين قدرتها» أى عين قدرتها عليها.

** قوله: «وإن كان ذلك أيضاً...» ذلك إشارة إلى قوله وربما يشغل بعض المكاشفين الخ.

فهذه أنموذج من معرفة أحوال الآخرة و أحكامها للنفوس؛ فكل نفس من النفوس إذا انقطع تعلقها عن البدن بالموت و خلت و بخراب البيت ارتحلت تصير حواسها الباطنية لإدراك أمور الآخرة أشد و أقوى؛ فتشاهد الصور العينية الموجودة في تلك الدار و لا يختص ذلك بنفس دون نفس كما لا تختص قوة الإحساس بهذه الحواس* في الدنيا بنفس دون نفس فإذا انقطع تعلقها عن هذا البدن اضطراراً أو اختياراً يجب لها انكشاف الأمور المناسبة لأعمالها و أفعالها و نياتها و اعتقاداتها كما في قوله تعالى: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد» فإن كانت أفعالها حسنة و نياتها صحيحة فروح و ربحان و جنة نعيم، و إن كانت أفعالها قبيحة و اعتقاداتها رديّة فنزل من حميم و تصلية جحيم.

فصل (١١)

في التنبيه على شرف علم المعاد و علوم مكانه و سمو معرفة بعث الارواح** و

الاجساد و عظم شأنها

اعلم أن هذه المسألة بما فيها من أحوال القبر*** و البعث و المحشر و النشر و الحساب و الكتاب و الميزان و مواقف العرض و الصراط و الجنة و طبقاتها و أبوابها و النار و أبوابها و دركاتهما هي ركن عظيم في الإيمان، و أصل كبير في الحكمة و العرفان، و هي من أغمض العلوم و ألطفها و أشرفها مرتبة، و أرفعها منزلة، و أسناها قدراً، و أعلاها شأنًا، و أدقها سبيلاً، و أخفها دليلاً إلا على ذى بصيرة ثاقبة، و قلب منور بنور الله، قل من اهتدى إليها من أكابر الحكماء السابقين و اللاحقين، و مشاهير الفضلاء المتقدمين و المتأخرين، فأكثر الفلاسفة و إن بلغوا

* قوله: «و هذه الحواس» و الصواب: بهذه الحواس.

** قوله: «و سمو معرفته» و الصواب: و سمو معرفة بعث الأرواح.

*** قوله: «بما فيها من أحوال القبر...» الباء بمعنى مع أى مع ما فيها الخ.

جهدهم في أحوال المبدء من التوحيد و التنزيه في الذات و الصفات، و سلب
 السناقص و التغيرات في الأفعال و الآثار لكنهم قصرت أفكارهم عن درك منازل
 المعاد و مواقف الأشهاد، لأنهم لم يقتبسوا أنوار الحكمة من مشكاة نبوة هذا النبي
 الخاتم عليه و على آله الصلاة الكبرى، و التقديس الأشراف الأتم الأوفى، حتى إن
 رئيسهم اعترف بالعجز عن اثبات ضرب من المعاد بالدليل العقلي، و هو الذي
 لمعظم الخلايق* و جلّ النفوس و الأرواح بل كلّهم إلا عدداً قليلاً في كلّ زمان من
 المقربين، و عجزوا أيضاً عن معاد النفوس المتوسطة حتى اضطر بعضهم إلى القول
 بتعلقها بعد الموت بأجرام فلكية، و عن معاد النفوس الهولائية، فالتجأ الإسكندر
 الإفروديسي إلى القول بطلانها، و إنما ذهب أكثرهم إلى اثبات المعاد الروحاني
 فقط؛ فالجنة و نعيمها و حورها و قصورها و أشجارها و أنهارها ليست إلا
 إدراك العقولات و الابتهاج بها، و النار و قيودها و سلاسلها و حميمها و زقومها
 كناية عن رذائل الأخلاق و ذمائم الصفات خصوصاً الجهل المركّب و التعذب بها.
 ثم إن أكثر الإسلاميين يرون و يعتقدون بأن الإنسان ليس شيئاً سوى هذه البنية
 المحسوسة أعنى الجسد المركّب من اللحم و الدم و العظم و العروق و ما شاكلها من
 الأجسام، و ما يحلّها من الأعراض و الكيفيات الفعلية و الانفعالية على هيا
 مخصوصة هي الصورة الإنسانية عندهم، و تلك الأجسام مادتها أو مواد تلك
 الأجساد مادتها؛ فهم في الحقيقة لا يعرفون أمر البعث و لا يتصورون حقيقة القيامة
 ضميراً و قلباً و إن أقروا بها لساناً، و بذلك** جرى عليهم حكم المسلمين؛
 فالقيامة ليست عندهم إلا إعادة هذه الأجساد المدومة برمتها، و الأعراض بعينها
 على هذه الحال التي هي عليها في الدنيا، و أكثر أبناء زماننا و إن قالوا بتجرّد
 النفس لكنهم في غفلة عريضة عن إنيتها و كيفية درجاتها و دركاتها و منازلها و

* قوله: «و هو الذي لمعظم الخلايق...» ضمير هو راجع إلى ضرب من المعاد.

** قوله: «و بذلك...» أي بذلك الإقرار جرى عليهم حكم المسلمين.

مصاعدها. و أنها من الله مطلعها و إليه مغييها و مرجعها إمّا مشرقة زاهرة في عليّين أو مظلمة ناكسة رأسها إلى أسفل سافلين، فمن عرف حقيقة النفس و ماهيتها و إنبتها و كيفية تعلّقها بالبدن أولاً، ثم ارتفاعها و اشتداد وجودها شيئاً فشيئاً ثم انبعاثها عنه ثانياً، ثم رجوعها إلى العقل بالفعل ثالثاً، ثم مصيرها في الأخير إلى الله تعالى فكانت طبعاً ثم نفساً ثم عقلاً ثم مطموساً نورها في نور الأحديّة فهو العارف الرباني، و من جهل نفسه ولم يعلم حقيقة ذاتها فهو جاهل بحقيقة المعادين جميعاً و هو بمعرفة خالقه أجهل.

و العجب من أكثر المنتسبين إلى العلم كيف قنعوا بمرتبة العوام و الناقصين كالنساء و الصبيان حيث لم يشتغلوا تمام عمرهم بالبحث عن حقيقة النفوس، و إنها كيف مآلها و إلى ما ذا يصير حالها مع اشتغالهم طول دهرهم بفروع خلافة نادرة الوقوع؛ فتركوا الواجب العيني و اشتغلوا بفروض الكفايات.

و اعلم أن الاعتقاد بالمعاد على هذا الوجه العامي جيّد للجهال و العوام و أرباب الحرف و الصنائع و أهل المعاملات و التجارات الذين لا يمكنهم النظر في حقائق الأمور، و لا التأمل في المبادئ الذاتية و الغايات الطبيعية فهم مكلفون باعتقادات رسمية في باب الآخرة، و ذلك لأنهم متى اعتقدوا هذا الرأي في المعاد و تحقّقوا هذا الاعتقاد يكون ذلك حتّى لهم على عمل الخير و ترك الشرور، و اجتناب المعاصي و فعل الطاعات، و أداء الأمانات و ترك الخيانات، و الوفاء بالعهود و صحّة المعاملة و النصيحة فيها و حسن العشرة، و خصال كثيرة محمودة في هذا الباب.

و أمّا ما تزين به محقّقوا المليّين و أفاضل المسلمين فهو أن مع هذه الأجساد جواهر أخرى هي أشرف و أنور، و ليست هي بأجسام كثيفة بل هي أرواح لطيفة تخرج عن هذه الأبدان عند الموت؛ فلا يتصوّر عندهم أمر البعث و القيامة إلا برّد تلك الأرواح إلى تلك الأجساد أو أجساد آخر مثلها* يقوم مقامها، يحشرون و

* قوله: «أو أجساد آخر مثلها» لاستحالة إعادة الممدوم.

يثابون أو يعاقبون بما عملوا من خير أو شر؛ فهذا الرأي أجود وأقرب إلى الحق. وأما من كان فوق هذه الطوائف في المعرفة واليقين لرسوخه في العلم وشدّة ارتياضه بالحكمة فهو يسرى ويعتقد في أمر المعاد شيئاً لا يعرف كنهه إلا الله والراسخون في العلم.

واعلم أنّ الكتب الإلهية المنزلة على الأنبياء عليهم السلام مختلفة* الظواهر في باب البعث والقيامة وإن كانت بواطنها متفقة الأصل، وذلك لدقة المطلب وغموضه كما مرّ ذكره ففي التوراة إنّ أهل الجنة يمكثون في الجنة خمسة عشر ألف سنة ثم يصيرون ملائكة، وإنّ أهل النار يمكثون في الجحيم كذا أو أزيد ثم يصيرون شياطين، وفي الإنجيل إنّ الناس يحشرون ملائكة لا يطعمون ولا يشربون ولا ينامون ولا يتوالدون. وفي القرآن من الآيات ما تدلّ على أنّ أفراد البشر يبعثون على صفة التجردّ والفردانية كقوله تعالى: «كلّ آتية يوم القيامة فرداً» وأنّ الناس يحشرون كما خلقهم الله أوّل مرّة لقوله تعالى: «كما بدأكم أوّل مرّة تصودون»، وفي بعضها ما يدلّ على أنّهم يكونون على صفة التجسم كقوله تعالى: «يوم يسحبون في النار على وجوههم» وقوله تعالى: «يوم يحمى عليها في نار جهنّم فتكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم»، وكذلك سؤال إبراهيم (ع) عن الله تعالى: «ربّ أرني كيف تمحي الموتى» والجواب بقوله تعالى: فخذ أربعة من الطير الآية، وقول عزيز كما حكى الله عنه: أنّي يحى هذه الله بعد موتها فأماته الله مات عام الآية، ومكث أصحاب الكهف في النوم ثلاثمائة وتسع سنين وقول الله فيهم: «وكذلك أعترنا عليهم ليعلموا أنّ وعد الله حقّ»؛ فبعض هذه النصوص يدلّ على أنّ المعاد للأرواح، وبعضها على أنّه للأبدان، وقد جلّ كلام الله وكتبه

* قوله: «على الأنبياء عليهم مختلفة» قد سقط السلام في العبارة أي المنزلة على الأنبياء - عليهم السلام - مختلفة الظواهر. قوله: «هو ذلك لدقة المطلب» ذلك إشارة إلى الاختلاف المستفاد من قوله مختلفة الظواهر.

النازلة على رسله عن أن يشتمل على التناقض، و سنشير إلى وجه الموافقة، و قد وقع شبه هذه الأخبار المنقولة عن الكتب الإلهية منقولاً في الأحاديث النبوية. و كذا في كلام أساطين الحكمة المقتبسين أنوار علومهم من مشكاة النبوة و مبادئ الوحى دون متأخريهم المقتصرين على البحث مثل ما ذكر، قال سقراط معلّم أفلاطون*: و أمّا الذين ارتكبوا الكبائر فإنّهم يلقون في طرطاوس ولا يخرجون منه أبداً، و أمّا الذين ندموا على ذنوبهم مدّة عمرهم أو قلّت آثامهم و قصرت عن تلك الدرجة** فإنّهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتقدّون، ثمّ يلقاهم الموج إلى موضع ينادون خصومهم يسئلونهم الإحضار على القصاص لينجو من الشرور فإن رضوا و إلا اعيدوا إلى طرطاوس، ولم يزل ذلك دأبهم إلى أن يرضى خصومهم عنهم، و الذين كانت سيرتهم فاضلة يتخلّصون من هذه المواضع من هذه الأرض، و يستريحون من هذه المحابس و يسكنون الأرض النقية.

قال المترجم: طرطاوس شق كبير و أهوية*** يسيل إليه الأنهار، على أنّه يصفه بما يدل على التهاب النيران كما في قوله تعالى: «و إذا البحار سجّرت و قوله و البحر المسجور». و قال استاد الفلاسفة: النفس إذا سلكت علواً و لم تبلغ إلى العالم الأعلى بلوغاً تاماً و قفت بين العالمين، و كانت بين الأشياء العقلية و الحسية متوسطة بين العقل و الحسّ غير أنّها إذا أرادت أن يسلك علواً سلكت بأهون سعى و لم يشتد عليها ذلك، بخلاف ما إذا كانت في العالم السفلى ثمّ أرادت الصعود إلى العالم العقلى فإنّ ذلك ممّا يشتد عليها، و أمّا بيان رفع التناقض بين

* قوله: «قال سقراط معلّم أفلاطون...» سيأتى قوله هذا أيضاً في أواخر الفصل الرابع و العشرين من الباب الحادى عشر.

** قوله: «و قصرت عن تلك الدرجة» أى عن تلك الدرجة التى لمرتكبي الكبائر، فإنّهم يلقون في طرطاوس سنة كاملة يتقدّون (و قد حرّقت يتقدّون في الطبعة الأولى الرحلية بـ «يتعذبون».

*** قوله: «أهوية» الأهوية: الجو، الوحدة العميقة. و قوله: «قال استاد الفلاسفة» يعنى به ارسطو.

الآيات و الكلمات المنقولة و التحقيق في التوفيق بينها فهو إنَّ الأبدان الأخروية متوسطة بين العالمين جامعة للتجرد و التجسم، مسلوب عنها كثير من لوازم هذه الأبدان الدنيوية، فإنَّ البدن الأخرى كظلٍّ لازم للروح و كحكاية و مثال له بل هما متعديان في الوجود بخلاف هذه الأبدان المستحيلة الفاسدة، و إنَّ الدار الآخرة و أشجارها و أنهارها و غرفاتها و مساكنها و الأبدان التي فيها كلها صور إدراكية وجودها عين مدركيته و محسوسيتها، و قد علمت مراراً أنَّ الصورة المحسوسة وجودها في نفسها عين محسوسيتها و محسوسيتها عين وجودها للجوهر الحاس، و كذلك حكم الصور المعقولة في أنَّ وجودها في نفسها و معقوليتها و وجودها للجوهر العاقل كلها شيء واحد بلا اختلاف جهة، و لذلك قال تعالى: «إنَّ الدار الآخرة لى الحيوان لو كانوا يعلمون» معناه أنَّ الحياة ذاتية لتلك الأجسام بخلاف أجسام الدنيا و أبدانها فإنَّها في ذاتها ميتة الجواهر مظلمة الذوات مجهولة الأكنان في أنفسها إلا بصور إدراكية زائدة عليها، و أنَّ الحياة واردة عليها من خارج*، و قد علمت أيضاً متافى مباحث العقل و المعقول من الفن الكلى من الحكمة أنَّ الصورة العقلية متحدة بالعاقل، و كذلك الصورة المحسوسة متحدة بالحاس؛ فالأبدان الأخروية عين النفوس بخلاف هذه الأبدان الدنيوية.

و وجه آخر في الموافقة أنَّ نحو وجود السعداء و أهل الجنة أرفع و أعلى من نحو وجود الأشقياء و أصحاب النار، و الكاملون المقربون أعلى و أرفع منهما جميعاً؛ فالتجرد لقوم و التجسم لقوم آخرين، و هاهنا أوان الشروع في ما وعدناه من تحقيق المعاد الجسماني و بعث الأبدان و ما ينوط بذلك من أحوال الآخرة بمقدمات يقينية و أصول برهانية تناسب أهل البحث؛ فلنشرع فيه مستعيناً بالله و ملكوته.

* قوله: «هو أنَّ الحياة واردة عليها من خارج» أى النفس.

الباب العاشر عشر

في المعاد الجسماني* وما يرتبط به من أحوال الآخرة ومقاماتها وفيه فصول:

فصل (١)

في ذكر اصول يحتاج إليها في اثبات هذا المقصد او ينتفع بها فيه
وهذه الأصول والمقدمات قد مرّ بيانها في هذا الكتاب مستقصى لكن الغرض
استحضارها واجتماعها لئلا يذهل عنها ويقع إعمال الروية فيها وهي هذه:
الأصل الأوّل أنّ الوجود في كلّ شيء هو الأصل في الوجودية، والماهية تتبع
له، وأنّ حقيقة كلّ شيء هو نحو وجوده الخاص به دون ماهيته وشيئته، وليس
الوجود كما زعمه أكثر المتأخرين إله من المعقولات الثانية والأُمور الانتزاعية التي
لا يحاذي بها أمر في الخارج، بل حقّ القول فيه أن يقال إله من الهويات العينية
التي لا يحاذيها أمر ذهني، ولا يمكن الإشارة إليها إلا بصريح العرفان الشهودي.
الأصل الثاني أنّ تشخيص كلّ شيء وما يتميز به هو عين وجوده الخاص، و

* قوله: «في المصاد الجسماني...» قد أشار إلى سرّ المعاد الجسماني في البحث عن الحركة الجوهرية
حيث قال: وهذه الطبيعة المطبوعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس، والأخرى
بائدة هالكة، وفي هذا سرّ المعاد الجسماني (ج ١ من الطبع الأول الرحلى، ص ٢٣٠).

أنَّ الوجود والتشخيص متحدان ذاتاً متغايران مفهوماً وإسماءً، وأما المسمى عند القوم بالعوارض المشخصة فليست إلا أمارات و لوازم للهوية الشخصية الوجودية لا بأعيانها وأشخاصها بل على سبيل البدلية في عرض يكون لها من حدٍّ إلى حدٍّ فيتبدل كثير منها بل كلها والشخص هو هويته.

الأصل الثالث إنَّ طبيعة الوجود قابلة للشدة والضعف بنفس ذاتها البسيطة التي لا تركيب فيها خارجاً ولا ذهنياً، ولا اختلاف بين أعدادها بـمميز فصلى ذاتي أو بمصنف عرضي أو بمشخص زائد على أصل الطبيعة وإثما تختلف أفرادها وآحادها بالشدة والضعف الذاتيين، والتقدم والتأخر الذاتيين، والشرف والخسة الذاتيين إلا أنَّ المفهومات الكلية الصادقة عليها بالذات المنتزعة عنها لذاتها وهي المسماة بالماهيات متخالفة بحسب الذات اختلافاً جنسياً أو نوعياً أو عرضياً، وهذا يقال إنَّ الوجود يختلف الأنواع وإنَّ مراتب الأشد والأضعف أنواع متخالفة.

الأصل الرابع إنَّ الوجود مما يقبل الاشتداد والتضعف* يعني إنه يقبل الحركة الاشتدادية، وإنَّ الجوهر في جوهريته أى وجوده الجوهرى يقبل الاستحالة الذاتية، وقد ثبت إنَّ أجزاء الحركة الواحدة المتصلة وحدودها ليست موجودة بالفعل على نعت الامتياز بل الكل موجود بوجود واحد؛ فليس شئ من تلك الماهيات التي هي بإزاء تلك المراتب الوجودية موجودة بالفعل بوجودها على وجه التفصيل بل لها وجود اجمالي كما في أجزاء الحد على ما أوضحناه سابقاً.

الأصل الخامس أن كل مركب بصورته هو لا بمادته، فالسرير سرير بصورته لا بمادته، والسيف سيف بمحدثه لا بمجديده، والحيوان حيوان بنفسه لا بجسده، وإثما المادة حاملة قوة الشئ وإمكانه وموضوعة انفعالاته وحركاته، حتى لو

* قوله: «في عرضي يكون لها...» عرض بفتح العين وسكون الراء.

** قوله: «والتضعيف» والصحيح: والتضعف.

فرضت صورة المركب قائمة بلامادة لكان الشيء* بتمام حقيقته موجوداً، و بالجملة نسبة المادة إلى الصورة نسبة النقص إلى التمام؛ فالنقص يحتاج إلى التمام و التمام لا يحتاج إلى النقص، و كذلك الفصل الأخير في الماهيات المركبة من الأجناس و الفصول كالناطق في الإنسان هو أصل الماهية** النوعية، و سائر الفصول و الأجناس من اللوازم الغير المععولة لهذا الأصل، فقد يقع في تعريفه الحدى و إنما دخولها في الحد بما هو حد لا بما هو محدود. و توضيح هذا المقام: أن الماهية المركبة التى لها وحدة طبيعية هى التى أجناسها و فصولها بمجاء أجزائها المادية و الصورية كما مر في مبحث الماهية، فنقول: لتلك الماهية اعتباران: اعتبار كثرتها و تفصيلها، و اعتبار وحدتها و إجمالها، فإذا نظرت إليها من جهة وجودها التفصيلى و أردت تحديدها فلا بد لك من إيراد جميع المعانى التى هى بمجاء تلك الأجزاء، و إذا نظرت إليها من الجهة التى هى بها واحد - وهى صورتها الكمالية - و أردت تحديدها فهذا التحديد لا يكون بالأجزاء، لأن الصورة بسيطة لأجزاءها خارجاً و لا ذهنياً كما هو التحقيق بل باللوازم، لكن ليست هذه اللوازم كسائر اللوازم التى لها وجود غير وجود ملزومها بل هى كلها صادقة على تلك الصورة البسيطة الكمالية منتزعة منها بحسب ذاتها بذاتها من غير انضمام شيء إليها، و هى مع ذلك ليست داخلية في ماهيتها إذ لا ماهية لها غير الإنية لما سبق أن الصور الكمالية للأشياء هى وجودات محضة متفاوتة في الوجودية - و قد مر أن الوجود لاحد له - لكن التعريف بمثل تلك اللوازم ليس بأدون و أنقص من التعريف الحدى بالأجناس و الفصول لأن تلك الأجناس و الفصول متحدة بها منتزعة منها، و هذا معنى ما ذكره الشيخ الرئيس في الحكمة المشرقية أن البسائط قد تحدد

* قوله: «لكان الشيء...» والصحيح هكذا: لكان الشيء بتمام حقيقته موجوداً.

** قوله: «هو أصل الماهية» ضمير هو راجع إلى الفصل الأخير. و قوله: «لقد يقع في تعريفه» ضمير تعريفه راجع إلى قوله لهذا الأصل.

باللوازم* ألقى توصل الذهن إلى حاق الملزومات، و التعريف بها ليس أقل من التعريف بالحدود انتهى، و سرّ هذا القول***. و هاهنا أيضاً من المواضع التي يكون للحد زيادة على المحدود كما مرّ ذكره، و تعريف المبادئ الوجودية لا يكون إلا على هذا الوجه، و هكذا تعريف القوى بأفاعيلها؛ فقد علم بما ذكرناه أنّ للإنسان وجودين وجود تفصيلي و وجود إجمالي؛ فوجوده التفصيلي أنما يتحقق بمادة جوهرية و صورة اتصالية مقدارية، و صورة هي مبدء النمو و التغذية، و أخرى مبدء الحس و الحركة الاختيارية، و أخرى ناطقة فيقال في حده إنه جوهر قابل للأبعاد نام حساس مدرك الكلّيات، و هذه الأجزاء مترتبة في الوجود متفاضلة في الشرف و الكمال، و كلّما يترتب على الأقدم الأخس و يلزمه يترتب على الآخر الأشرف و يلزمه على الوجه الألف الأبسط، و أما وجوده الإجمالي فأنما يتحقق بنفسه الناطقة التي توجد فيها جميع هذه المعاني على وجه أبسط و أعلى.

الأصل السادس أنّ الوحدة الشخصية في كل شيء و هي عين وجوده ليست على و تيرة واحدة و درجة واحدة كالوجود ليس على نحو واحد***؛ فالوحدة الشخصية في المقادير المتصلة عين متصليتها و امتدادها، و في الزمان و المتدرجات الوجود عين تجددتها و تقضيها، و في العدد عين كثرتها بالفعل، و في الأجسام

* قوله: «أنّ البسائط قد تحدّ باللوازم» تعريف البسائط لا يكون إلا بلوازمها البينة (شرح القيصري على الفصّ الموسوي من فصوص الحكم (ج ٢، ص ١٢٩٤ بتصحينا و تحقيقنا و تملقاتنا عليه). و إن شئت فراجع في ذلك الفصل العاشر من رسالتنا الفارسية: «قرآن و عرفان و برهان از هم جدائی ندارند».

** قوله: «و سرّ هذا القول...» عطف على معنى، أي و هذا سرّ هذا القول.

*** قوله: «كالوجود ليس على نحو واحد» أي ليس الوجود على نحو واحد.

الطبيعية عين كثرتها بالقوة*، وأيضاً حكمها في الجواهر المجردة غير حكمها في الجواهر المادية، فالجسم الواحد يستحيل أن يكون موضوعاً لأوصاف متضادة كالسواد والبياض والحلاوة والمرارة والألم واللذة، وذلك لنقص وجوده وضيق وعائه عن الجمع بين الأمور المتخالفة، فموضع البصر في بدن الإنسان غير موضع السمع، وموضع الشم غير موضع الذوق، وأما الجوهر النفساني فإنه مع وحدته يوجد فيه صورة السواد والبياض وغيرهما من المتقابلات، وكلما زاد الإنسان تجرداً وتجوهرأ واشتد قوة وكمالاً صار إحاطته بالأشياء أكثر وجمعيته للمستغلفات أتم، فهو يستدرج في الكمال حتى يستوفى في نفسه أى ذاته حياة الوجود كله، فينقلب كما ذكره الشيخ في إلهيات الشفاء عالماً معقولاً موازياً للعالم المحسوس كله مشاهداً لما هو الحسن المطلق، والخير المطلق، والجمال المطلق، و متحدة به و منتقشة بمثاله، ومنخرطة في سلوكه وصائرة من جوهره، ومما يبين ذلك و يوضعه أن المدرك بجميع الادراكات الحسية والخيالية والعقلية، والفاعل بجميع الأفاعيل الطبيعية والحيوانية والإنسانية الواقعة من الإنسان هو نفسه المدبرة؛ فلها النزول إلى مرتبة الحواس والآلات الطبيعية، ولها الصعود إلى مرتبة العقل الفعال وما فوقه في آن واحد، وذلك لسعة وجودها وفور نورها المنتشرة في الأطراف والأكناف، فذاتها تستطور بالشؤون والأطوار وتنزل بأمر الله إلى منازل القسوى والأعضاء، فإذا نزلت بساحة المواد والأجساد كان حكمها حكم القسوى، وإذا رجعت إلى ذاتها وحق جوهرها وذلك عند تمامها كانت الكل في وحدة، فمن هذا الأصل يتبين إن شيئاً واحداً يجوز كونه متعلقاً بالمادة تارة و مجرداً عنها أخرى. وأما ما اشتهر عند اتباع المشائين إن نحوى الوجود الرباطى والاستقلال لا يجتمعان في شيء واحد فهو غير مبرهن عليه إلا أن يراد في وقت واحد من جهة واحدة.

* قوله: «عين كثرتها بالقوة» فإنها قابلة للاهتمام إلى غير النهاية.

الأصل السابع أن هوية البدن و تشخصه إنما يكونان بنفسه لا بجرمه؛ فزيد مثلاً زيد بنفسه لا بجسده و لأجل ذلك يستمر وجوده و تشخصه مادامت النفس باقية فيه، و إن تبدلت أجزاؤه و تحولت لوازمه من أينه و كنه و كيفه و وضعه و متاه كما في طول عمره، و كذا القياس لو تبدلت صورته الطبيعية بصورة مثالية كما في المنام و في عالم القبر والبرزخ إلى يوم البعث أو بصورة أخروية كما في الآخرة؛ فلن الهوية الإنسانية في جميع هذه التحولات و التقلبات واحدة هي هي بعينها لأنها واقعة على سبيل الاتصال الوجداني التدريجي، ولا عبرة بخصوصيات جوهرية و حدود وجودية واقعة في طريق هذه الحركة الجوهرية، و إنما العبرة بما يستمر و يبقى و هي النفس لأنها الصورة التامة في الإنسان التي هي أصل هويته و ذاته، و مجمع ماهيته و حقيقته، و منبع قواه و آلاته، و مبدأ أبعاضه و أعضائه و حافظها مادام الكون الطبيعي ثم مبدؤها على التدرج بأعضاء روحانية، و هكذا إلى أن تصير بسيطة عقلية إذا بلغت إلى كمالها العقلي بتقدير رباني و جذبة إلهية، و إلا فالأى حد وقع الانقطاع إليه لأجل أسباب قاطعة مانعة عن البلوغ إلى الكمال الأخير يطول شرحها؛ فإذا سئل عن بدن زيد مثلاً هل هو عند الشباب ما هو عند الطفولية و عند الشيخوخة كان الجواب بطرفي النفي و الإثبات صحيحاً، باعتبارين أحدهما اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو مادة* و هو في نفسه أمر محصل، و الثاني اعتبار كونه جسماً بالمعنى الذي هو جنس و هو أمر مبهم؛ فالجسم بالمعنى الأول جزء من زيد غير محمول عليه، و بالمعنى الثاني محمول عليه متحد معه. و أمّا إذا سئل عن زيد الشاب هل هو الذي كان طفلاً و سيصير هو بعينه كهلاً و شيخاً كان الجواب واحداً و هو نعم، لأن تبدل المادة لا يقدح في بقاء المركب بتمامه لأن المادة معتبرة لاعلى وجه الخصوصية والتعين بل على وجه الجنسية والإيهام، و قد مرّ الفرق في مباحث الماهية من العلم الكلي والفلسفة

* قوله: «المعنى الذي هو مادة» و بشرط لا، و قوله الآتي: «المعنى الذي هو جنس» و لا بشرط.

العامة بين الجنس و المادة، و هو كالفارق بين الماهية المطلقة و المأخوذ بشرط التجريد، و نظير الفرق بينهما الفرق بين الفصل و الصورة و العرضى و العرض بكل من هذه الأمور محمول على الشيء بالاعتبار الأول غير محمول عليه بالاعتبار الثانى.

الأصل الثامن أن القوة الخيالية جوهر قائم لا فى محل من البدن و أعضائه، و لاهى موجودة فى جهة من جهات هذا العالم الطبيعى و إنما هى مجردة عن هذا العالم واقعة فى عالم جوهرى متوسط بين العالمين عالم المفارقات العقلية و عالم الطبيعيات المادية، و قد تفردنا باثبات هذا المطلب ببراہين ساطعة و حجج قاطعة كما مرت.

الأصل التاسع أن الصور الخيالية بل الصور الإدراكية ليست حالة فى موضوع النفس ولا فى محل آخر و إنما هى قائمة بالنفس قيام الفعل بالفاعل لاقيام المقبول بالقابل، و كذا الإبصار عندنا* ليس بانطباع شبح المرئى فى عضو كالجليدية و نحوها كما ذهب إليه الطبيعيون، ولا بخروج الشعاع كما زعمه الرياضيون، ولا بإضافة علمية تقع للنفس إلى الصورة الخارجية عند تحقق الشرائط كما ظنّه الإشراقيون، لأن هذه الآراء كلها باطلة كما بين فى مقامه، أما المذهب الأولان فإبطال كل منهما مذكورة فى الكتب المشهورة على وجوه عديدة، و قد تصدى كل من الفريقين لإبطال رأى صاحبه و نقضه و جرحه و كفى الله المؤمنين القتال، و أما المذهب الأخير الذى اختاره الشيخ أبونصر فى الجمع بين الرايين و الشيخ المقسول فى حكمة الإشراق فنحن قد أبطلناه كما مر ذكره، و اعلم أن النفس ما دامت متعلقة بالبدن كان إبصاره بل إحساسه مطلقاً غير تخيّل له لأن فى الأول يحتاج إلى مادة خارجية و شرائط مخصوصة و فى الثانى لا يفتقر إليها، و أما عند

* قوله: «و كذا الإبصار عندنا...» و قد تقدّم بيانه - قدّس سرّه - فى الإبصار فى الفصل السادس من الباب الرابع من هذا المجلد فى علم النفس.

خروجها عن هذا العالم فلا يبقى الفرق بين التخيل والإحساس* إذ القوة الخيالية وهى خزانة الحس قد قويت و خرجت عن غبار البدن، و زال عنها الضعف و النقص، و اتحدت القوى و رجعت إلى مبدأها المشترك فتطلع النفس بقوته الخيالية ما تفعله بغيرها، و ترى بعين الخيال ما كانت تراه بعين الحس. و صارت قدرتها و علمها و شهوتها شيئاً واحداً فإدراكها للمشتبهات نفس قدرتها و إحضارها إياها عندها، بل ليس فى الجنة إلا شهوات النفس و مراداتها كما قال تعالى: «فيها ما تشتهى أنفسكم». و قوله: «فيها ما تشتهى الأنفس و تلذ الأعين».

الأصل العاشر أن الصور المقدارية و الأشكال و الهيئات الجرمية كما تحصل من الفاعل بمشاركة المادة القابلة بحسب استعداداتها و انفعالاتها كذلك قد تحصل من الجهات الفاعلية و حيثياتها الإدراكية من غير مشاركة المادة، و من هذا القبيل وجود الأفلاك و الكواكب من المبادئ العقلية على سبيل الاختراع بمجرد التصورات، إذ قبل الأجسام الأولية ليست مواد سابقة عليها. و من هذا القبيل الصور الخيالية الصادرة من النفس بالقوة المصورة من الأجرام و الأعظام المشكّلة التى ربما تكون أعظم من الأفلاك الكلية الخارجية، و كذلك الصحارى و المفاوز الواسعة و الجبال العظيمة و البلاد و الجنات و الأشجار التى لم يخلق مثلها فى البلاد، و إنها ليست قائمة بالجرم الدماغى ولا حالة فى القوة الخيالية كما برهن عليه، ولا فى عالم المثال الكلى كما بيناه سابق بل فى مملكة النفس و عالمها و صقعها الخارج عن هذا العالم الهولانى، و قد سبق أن الصور التى يتصورها النفس بقوتها المصورة و تراها بباصرتها الخيالية لها وجود لافى هذا العالم و إلا ليراها كل سليم الحس و

* قوله: «فلا يبقى الفرق بين التخيل والإحساس...» اللذة الخيالية فى الآخرة ترجع إلى الحسية، لأن الخيال هنالك يصير الحس و يتحد به؛ و هذا المطلب أصل حكيم فى المعارف النفسية يطلب تفصيله على الاستقصاء فى الفصل الأول من الباب السابع عشر من علم اليقين للفيض - قدس سره (ط ١، ص ٢٣٠)، و الفصل السابع و العشرين الآتى من هذا الباب أيضاً.

ليس كذلك؟ بل في عالم آخر غائب عن هذا العالم، ولا فرق بينها وبين ماتراها النفس بقوة الحس إلا بعدم ثباتها وضعف تجوهرها لاشتغال النفس بغيرها و تفرق همتها و توزع خاطرها بما تتفعل من المؤثرات الخارجية و تشتغل بها، حتى لو فرض أن يرتفع عنها الاشتغال بأفاعيل سائر القوى الحيوانية و الطبيعية و تكون مصروفة الهمة إلى فعل التخيل و التصور تكون الصور و الأجسام التي تتصورها و تفعلها بقوة الخيال في غاية مالها من القوام و تأكد الوجود، و يكون تأثيرها أقوى من تأثير المحسوسات المادية كما يحكى عن أهل الكرامات و خوارق العادات، و إذا كان حال النفس في تصوير الأشياء على هذا الوجه و هي بعد في الدنيا* ذات تعلق ببدنها فما ظنك إذا انقطعت علاقتها عن الدنيا بالكلية، و قويت قوتها و تأكدت فعليتها، فكل نفس إنسانية فارقت الدنيا و كانت من أهل السلامة عن الأمراض النفسانية و ذمائم الأخلاق و الملكات غير مرتين بما يزعجها و يؤذيها و يمنعها عن الرجوع إلى ذاتها تكون لها عالم خاص بها فيه من كل ما تريده و تشتهي، و هذا أدنى مرتبة من مراتب السعداء فإن كل أحد منهم له جنة عرضها كعرض السماوات، و منازل الأبرار و المقربين فوق هذا إلى ما لا يحصى.

الاصل المحادى عشر أنك قد علمت** أن أجناس العوالم و النشئات مع كثرتها

* قوله: «و هي بعد في الدنيا...» الواو حالية.

** قوله: «أنك قد علمت...» و سأتى في الفصل التاسع من هذا الباب أيضاً، حيث يقول: تذكره توضيحية، إن أجناس العوالم و النشئات ثلاثة الخ. قوله: «و إن كانت دار الوجود» الواو وصلية. قوله: «لارتباط بعضها ببعض» و كون بعضها علّة لبعض. قوله: «أدناها» أى أدنى الثلاثة عالم الصور الطبيعية الخ. قوله: «و أوسطها...» أى أوسط الثلاثة عالم الصور الإدراكية الحسية المجرّدة عن المادة، الحاملة صفة للمادة، و كذلك القابلة صفة للمادة. و قوله: «و أعلاها» الضمير راجع إلى الثلاثة أيضاً؛ أى أجناس العوالم منحصرة في ثلاثة أدناها عالم الصور الطبيعية... و أوسطها عالم الصور الإدراكية... و

ألقى لا تحصى منحصرة في ثلاثة، وإن كانت دار الوجود واحدة لارتباط بعضها ببعض، أدناها عالم الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة، وأوسطها عالم الصور الإدراكية الحسية المجرّدة عن المادة الحاملة للإمكانات والاستعدادات القابلة للمتضادات، وأعلاها عالم الصور العقلية والمثل الإلهية، فاعلم أن النفس الإنسانية مختصة من بين الموجودات بأن لها هذه الأكوام الثلاثة مع بقائها بشخصها؛ فلإنسان الواحد من مبدء طفولته كون طبيعي وهو بحسبه إنسان بشري، ثم يتدرج في هذا الوجود ويتصفي ويتلطف شيئاً فشيئاً في تجوهره إلى أن يحصل له كون آخر نفساني، وهو بحسبه إنسان نفساني أخروي يصلح للبعث والقيام، وله أعضاء نفسانية وهو الإنسان الثاني، ثم قد ينتقل من هذا الكون أيضاً على التدرّج فيحصل له كون عقلي وهو بحسبه إنسان عقلي، وله أعضاء عقلية وهو الإنسان الثالث كما ذكره معلم الفلاسفة في كتاب أنولوجيا، وهذه الانتقالات والتحويلات ألقى يقطع بها الشخص الواحد سبيل الحق إلى الغاية القصوى مختصة بنوع الإنسان؛ فإن الأشياء وإن كانت كلّها متوجهة إلى الحضرة الإلهية لكن الذي يمر على الصراط المستقيم منتهياً إلى النهاية الأخيرة لا يوجد في غير هذا النوع من سائر الأنواع الكونية، ثم لا بد لغيره لو فرض سلوكه إلى الحضرة القدسية أن ينتقل نوعه إلى نوع آخر بالكون والفساد، وأن يصل أولاً إلى باب الإنسانية ثم منها إلى باب الحضرة القدسية، وهذه النشآت الثلاث ترتيبها في الرجوع الصعودي إلى الله تعالى على عكس ترتيبها الابتدائي النزولي

أعلاها عالم الصور العقلية.

* قوله: «هو بحسبه إنسان بشري...» أقول لا يخفى لطف هذا التعبير، فإن البشر من البشارة وهي الظاهرة الصورة لا اللطيفة الغيبية فتأمل في قوله تعالى «قل إما أنا بشر مثلكم» (آخر سورة الكهف)، وقوله: «أعددت لعبدي المؤمن ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر»، وهكذا نحوها من الإيحاءات والأخبار.

عنه تعالى لكن على نحو آخر؛ فإن سلسلة الابتداء كانت على نحو الإبداع بلازمان و حركة، و سلسلة الرجوع تكون بحركة و زمان، فلإنسان أكون سابقة على حدوثه الشخصى المادى، و لهذا قد أثبت أفلاطون الإلهى للنفوس الإنسانية كوناً عقلياً قبل حدوث البدن، و كذلك ثبت فى شريعتنا الحققة لأفراد البشر كينونة جزئية متميزة سابقة على وجودها الطبيعى كما أشار إليه بقوله تعالى: «و إذ اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم» الخ و عن أئمتنا المعصومين أحاديث كثيرة دالة على أن أرواح الأنبياء و الأوصياء كانت مخلوقة من طينة عليين قبل خلق السماوات و الأرضين، و أن أبدانهم مخلوقة من دون تلك الطينة كأرواح متابعيهم و شيعتهم، و أن قلوب المناققين مخلوقة من طينة سجين و أبدانهم، و كذلك قلوب متابعيهم مخلوقة من دون تلك الطينة الخبيثة، فهذا الخبر و أمثاله يدل على أن للإنسان أكوناً سابقة على هذا الكون؛ فالإنسان بحسب الفطرة الإصلية يتوجه نحو الآخرة على التدرج، و يرجع إلى غاية مقصودة فيبتدى بوجوده الدنيوى المادى إلى وجوده الأخرى الصورى، إذ نسبة الدنيا إلى الأخرى نسبة النقص إلى الكمال و نسبة الطفل إلى البالغ، و لهذا يحتاج فى هذا الوجود كالأطفال* لضعفهم و نقصهم إلى مهد هو المكان و داية هو الزمان؛ فإذا بلغ أشده الجوهري يخرج من هذا الوجود الدنيوى إلى وجود أخرى و يستعد للخروج من هذه الدار إلى دار القرار، و إلى هذا المهد من الوجود النفسانى** و الاستقلال الجوهري

* قوله: «و لهذا يحتاج فى هذا الوجود كالأطفال...» ناظر إلى أول الفصل الرابع من الرسالة الفارسية المسماة بـ «آغاز و انجام» للخواجه نصيرالدين الطوسى حيث قال: «چون دنیا ناقص است بمنابه كودك و طفل را از دايه و گهواره گریز نیست، دايه او زمانست و مادر او مكان...». مرحوم آخوند از اول باب یازدهم این کتاب تا آخر کتاب در اكثر مطالب و مواضع ناظر به كلام خواجه در رساله آغاز و انجام است. این رساله بتصحيح و تحقيق و تعليقات این خدوم علم مكرّر بطبع رسیده است.

** قوله: «و إلى هذا المهد من الوجود النفسانى» أى الوجود النفسانى البرزخى.

الصورى المعبر عنه بنفخ الصور الموجب للموت الطبيعى والخروج من هذه النشأة مما يقع فيه الاشتراك بين المؤمن والكافر، والموحد والمشرک والمعتل، إذ لا منافاة بين هذا الكمال الوجودى والاستغناء عن المادة البدنية وبين الشقاوة والتعذيب بنار الجحيم وإدراك العذاب الأليم بل يؤكدُها؛ فإنَّ شدة الوجود يوجب الخروج عن الغواشى والملابس المادية. وهو يوجب شدة الإدراك للمؤلمات والمؤذيات و نتائج الأعمال القبيحة والسيئات والأمراض والعلل النفسانية التى كان الذهول عنها فى الدنيا لخدر الطبيعة و غشاوة على البصيرة؛ فإذا زال الحجاب حلَّ العذاب، فالنفس مالم تقطع جميع الحدود الطبيعية ثم النفسانية لم تصل إلى جوار الله ولم تستحق مقام العندية، فالموت أول منازل الآخرة وآخر منازل الدنيا والإنسان بعد خروجه عن الدنيا قد يكون محبوباً فى بعض البرازخ المتوسطة بين الدارين الدنيا والعقبى مدة طويلة أو قصيرة، وربما يرتقى سريعاً بنور المعرفة أو بقوة الطاعات أو بمجذبة ربانية أو بشفاعاة الشافعين، وآخر من يشفع هو أرحم الراحمين*.

فصل (٢)

فى نتيجة ما قد مناه و ثمة ما أصلناه

أقول: إنَّ من تأمل و تدبر فى هذه الأصول والقوانين العشرة التى** أحكمنا بنيانها و شيدنا أركانها براهين ساطعة و حجج قاطعة لامة مذكورة فى كتبنا و صحفنا سيما هذا الكتاب تأملاً كافياً و تدبراً وافياً بشرط سلامة فطرته عن آفة الغواية والإعوجاج، و مرضى الحسد والعناد، و عادة العصبية والافتخار و

* قوله: «هو أرحم الراحمين» ضمير هو راجع إلى آخر من يشفع.

** قوله: «القوانين العشرة التى...» هكذا فى النسخ المخطوطة العديدة عندنا، ولكن الصواب: الإحدى

الاستكبار لم يبق له شك وريب في مسألة المعاد وحشر النفوس والأجساد، و يعلم يقيناً و يحكم بأن هذا البدن بعينه سيحشر يوم القيامة بصورة الأجساد، و ينكشف له إنَّ المعاد في المعاد مجموع النفس و البدن بعينهما و شخصهما و إنَّ المبعوث في القيامة هذا البدن بعينه لا بدن آخر مبائن له عنصرياً كان كما ذهب إليه جمع من الإسلاميين، أو مثاليّاً كما ذهب إليه الإشراقيون؛ فهذا هو الاعتقاد الصحيح المطابق للشريعة و الملة الموافق للبرهان و الحكمة، فمن صدّق و آمن بهذا فقد آمن بيوم الجزاء، و قد أصبح مؤمناً حقاً، و النقصان عن هذا الإيمان خذلان و قصور عن درجة العرفان، و قول بتعطّل أكثر القوى و الطبائع عن البلوغ إلى غاياتها و الوصول إلى كمالاتها و نتائج أشواقها و حركاتها، و يلزم أن يكون ما أودعه الله في غرائز الطبائع الكونية و جبلاتها من طلب الكمال و التوجه إلى ما فوقها هباءً و عبثاً و باطلاً و هدرًا، فلكلّ قوة من القوى النفسانية و غيرها كمال يخصها و لذة و ألم و ملائمة و مناصرة تليق بها، و بحسب كلما كسبته أو فعلته يلزم لها في الطبيعة الجزاء و الوفاء كما قرّرتة الحكماء من اثبات الغايات الطبيعية لجميع المبادئ و القوى عالية كانت أو سافلة «فاستبقوا الخيرات أينما تكونوا يأت بكم الله جميعاً»، و قوله: «و لكل وجهة هو موليّها» و إليه الإشارة بقوله تعالى: «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم»، و كلما في الكون من الجواهر الطبيعية دابة لما يتناه من حركاتها الذاتية، فالله آخذ بناصية نفوسها و طبائعها و هو موليا نحوه و جاذبها إليه، و من تحقق بهذا تيقن بلسوم عود الكل و لم يشته عليه ذلك، و هذا مقتضى الحكمة و الوفاء بالوعد و الوعيد و لزوم المكافاة في الطبيعة و المجازاة. و لنا رسالة على حدة في هذا الباب يسنا فيها حشر جميع الأشياء الكائنة حتّى الجماد و النبات إلى الدار الآخرة و حشر الكل إليه تعالى ببيانات واضحة و قواعد صحيحة برهانية مبناها على أن لا معطل في الطبيعة و لا ساكن في الخليفة، فالكل متوجّه نحو الغاية المطلوبة إلا أنَّ حشر كل أحد إلى ما يناسبه و يجانس، فلإنسان بحسبه و للشياطين بحسبهم

و للحيوانات بحسبها و للنبات و الجماد بحسبهما كما قال تعالى في حشر أفراد الناس: «يوم نحشر المتقين إلى الرحمن و فداً، و نسوق المجرمين إلى جهنم ورداً» و في الشياطين: «فوربك لنحشرنهم و الشياطين» و في الحيوانات: «و إذا الوحوش حشرت، و الطير محشورة كل له أواب» و في النبات: «و النجم و الشجر يسجدان»، و قوله تعالى: «و ترى الأرض بارزةً فإذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربّت و أنبت من كل زوج بهيج إلى قوله و إنّ الله يبعث من في القبور»، و في حق الجميع: «و يوم نسير الجبال و ترى الأرض بارزةً و حشرناهم فلم نغادر منهم أحداً، و عرضوا على ربك صفاً» و قوله: «إنا نحن نرث الأرض و من عليها و الينا يرجعون» و قوله تعالى: «كما بدأنا أول خلق نعيده».

فصل (٣)

في دفع شبه المنكرين* و شكوك المجاهدين لحشر الاجساد
إنّ هذه المقدمات و الأصول المذكورة كما أفادت هذا المطلوب على وجه التحقيق كذلك هي وافية بدفع تلك الشبه** و الشكوك، ولا بأس بذكرها على التفصيل و الإشارة إلى دفعها.

منها ما سبق من أنه إذا صار إنسان غذاءً لأنسان آخر فالأجزاء المأكولة إما أن يعاد في بدن الأكل أو في بدن المأكول و أياً ما كان لا يكون أحدهما بعينه مُعاداً بتمامه. و أيضاً إذا كان الأكل كافراً و المأكول مؤمناً يلزم إما تعذيب المطيع و تعميم الكافر أو أن يكون شخص واحد كافراً معذباً و مؤمناً متعمّاً لكونهما جسماً واحداً، و اندفاعه ظاهر بما مر من أن تشخيص كل إنسان أتما يكون بنفسه

* قوله: «في دفع شبه المنكرين...» قد ذكر سبع شبهات و دفع كلّ واحدة منها.

** قوله: «بدفع تلك الشبهة» و الصواب: بدفع تلك الشبه. قوله: «منها ما سبق» أى من تلك الشبه ما سبق من أنه إذا صار الخ.

لا يبدنه، وأنَّ البدنَ المعتبرَ فيه أمرٌ مبهمٌ* لا تحصلُ له إلا بنفسه، وليس له من هذه الخبيثة تعيّن ولا ذات ثابتة، ولا يلزم من كون بدن زيد مثلاً محشوراً أن يكون الجسم الذي صار مأكولاً لسبع أو إنسان آخر محشوراً، بل كلّ ما يتعلق به** نفسه هو بعينه بدنه الذي كان، فالاعتقاد بحشر الأبدان يوم القيامة هو أن يبعث أبدان*** من القبور إذا رأى أحد كل واحد واحد منها يقول هذا فلان بعينه، وهذا بهمان بعينه أو هذا بدن فلان وهذا بدن بهمان على ما مر تحقيقه، ولا يلزم من ذلك أن يكون غير مبدل الوجود والهوية كما لا يلزم أن يكون مشوه الخلق، والأقطع والأعمى والهرم محشوراً على ما كان من نقصان الخلقة و تشويه البنية كما ورد في الأحاديث، والتكلمون عن آخرهم أجابوا عن هذه الشبهة بما لا حاجة إلى ذكره لركاكته.

ومنها أنَّ جرم الأرض مقدار**** محصور محدود ممسوح بالفراسخ والأميال و الذراع، وعدد النفوس غير متناه فلا يفي مقدار الأرض ولا يسع لأن تحصل منه الأبدان الغير المتناهية.

والجواب الحق بما مر من الأصول أن لاعبرة بخصوصية البدن تشخصه وأن*****

* قوله: «فيه أمر مبهم» أى لا بشرط.

** قوله: «بل كلّما يتعلق به...» والصواب بحسب رسم الخط: بل كلّ ما يتعلق به.

*** قوله: «هو أن يبعث أبدان...» أى يبعث أبدان برزخية من القبور أى الابدان الطبيعية، كما صرح بذلك المصنّف في أواخر الفصل السابع من الباب العاشر حيث قال: «وأن الله يبعث من في القبور»، قبور الأجساد وقبور الأرواح أعنى الأبدان.

**** قوله: «و منها أن جرم الأرض مقدار...» هذه هي الشبهة الثانية.

***** قوله: «و أنَّ تشخصه...» حرف أن زائدة، والعبارة الصحيحة هكذا: «لاعبرة بخصوصية البدن و تشخصه وأن المعتبر الخ». وقوله: «لا أن النفس تحدث من المادة بحسب هيئاتها» أى بحسب هيئات المادة.

المعتبر في الشخص المحشور جسمية مَّا أية جسمية كانت، وإنَّ البدن الأخرى ينشأ من النفس بحسب صفاتها لا أنَّ النفس تحدث من المادة بحسب هيئاتها و استعداداتها كما في الدنيا.

و لك أن تجيب أنَّ المقادير قد يزداد حجماً و عدداً من مادة واحدة، فإنَّ هيولى قوة قابلة محضة لامقدار لها في نفسها و لالها اختصاص بمجد خاص و عدد معين بل يعرض لها المقادير و الانقسامات من خارج، و هي في نفسها قابلة للانقسامات الغير المتناهية، و ليس أيضاً من شرطها في أن يكون أبداناً أن تكون الصُّورة الأرضية باقية بل يجوز انقلابها من الأرضية إلى أجسام حسب ما شاء الله. و أيضاً لا يلزم أن يكون كل نفس محشورة بالبدن، فإنَّ من النفوس ما فارقت الأجسام صاعدة إلى عالم القدس منخرطة في سلك المقربين، و الجواب الأوَّل هو العدة.

و منها أنَّ الجنة و النار* إذا كانتا موجودتين جسمائيتين فأين مكانهما، و في أيَّ جهة من جهات العالم حصولهما، فإن كان حصولهما أو حصول إحداهما فوق محدد الجهات فيلزم أن يكون في اللامكان مكان و في اللاجهة جهة، و إن كان في داخل طبقات** السماوات و الأرض أو فيما بين طبقة و طبقة فيلزم إما التداخل و إما الانفصال بين سماء و سماء و الكل مستحيل؟ و مع هذا ينافي قوله تعالى: «و جنة عرضها السماوات و الأرض».

هذا تقرير هذه الشبهة، و طريق اندفاعها مكشوف لمن تدبر في الأصول التي بيناها.

أمَّا المتكلمون فحيث*** لم يدخلوا البيوت من أبوابها ليس في وسعهم التفصي

* قوله: «و منها أنَّ الجنة و النار...» هذه هي الشبهة الثالثة.

** قوله: «و إن كان في داخل طبقات...» أي في داخل تلك الطبقات و نسخها.

*** قوله: «أمَّا المتكلمون فحيث...» طعن على المتكلمين.

عن أمثال هذا الإشكال: فأجابوا عنه تارة بتجوير الخلاء، و تارة بعدم كون الجنة و النار مخلوقتين بعد، و تارة بانفتاح السماوات على قدر يسع بينها الجنة، و لئيتهم قنعوا بدين العجائز و اكتفوا بالتقليد و لم يستنكفوا أن يقولوا لاندري الله و رسوله أعلم.

ثمَّ العجب أن أكثر ما رأينا منهم يخوضون في المعقولات و هم لا يعرفون المحسوسات، و يتكلمون في الإلهيات و هم مجهلون الطبيعيات، و يتعاطون الحجج و القياسات ولا يحسنون المنطق و الرياضيات، و لا يعرفون من العلوم الدينية إلا مسائل خلافيات، و ليس غرضهم في العلم إصلاح النفس و تهذيب الباطن و تطهير القلب عن أدناس الصفات و الملكات بل طلب الرئاسة و الجاه و إرجاع الخلائق إلى فتاواهم و حكوماتهم، ولأجل ذلك يضررون النفاق و يعادون أهل الحكمة و المعرفة، و من أعظم الفتن و المصائب أنهم مع هذه العقول الناقصة و الآراء السخيفة يخاضمون و يعادون الحكماء و العرفاء أكثر من الخصومة و الصداوة مع الكفار و اليهود و النصارى، و يعدّون هذا من تقوية الدين و حفظ عقائد المسلمين، و غاية تقويتهم للدين أن يقولوا إنَّ الحكمة ضلال و إضلال، و إنَّ تعلّمها بدعة و وبال، و إنَّ علم النجوم باطل في أصله، و إنَّ الكواكب جمادات، و إنَّ الأفلاك لأحياة لها و لا نطق، و إنَّ الطب لا منفعة له، و إنَّ الهندسة لاحقيقة لها، و إنَّ علوم الطبيعيات أكثرها كفر و زندقة، و أهلها ملاحدة و كفر إلى غير ذلك من مقالاتهم و هوساتهم المشحونة بالتدليس و التلبيس لمخالفة أكثرها لما في كتاب الله و سنة نبيه من تعظيم الحكمة و توقير أهلها، و تعظيم النجوم و السماء و الاقسام في كثير من الآيات بها، و مدح الناظرين المتفكرين في خلقها، و ذمَّ المعرضين عن آياتها لقوله تعالى: «الَّذِينَ يَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ» الآية و قوله: «و كَأَيْنَ مِنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَ هُمْ عَنْهَا معرضُونَ»؛ فإذا جاؤوا إلى دفع مثل هذه المشكلات عن الدين وقعوا في المعجز كالخمار في الوهل والطين و لرجع إلى ما فارقناه.

كشف مقال لدفع إشكال*

إنَّ أعضل شبه المجاحدين للمعاد الجسماني و أعظم اشكالات المنكرين للجنة و النار المحكوم بنجوتها و تحقّقهما في الشريعة المحقّة التي أتى بها أهل النبوة و الحكمة المؤسّسة على الأصول و المبادئ المحكّمة المهمة هو طلب المكان لهما، و التزام كونهما في جهة من الجهات الامتدادية الوضعية، و في زمان من الأزمنة المتصرّمة، و استيجاب كونهما داخل حجب السماوات و تحت حيطه محدد الجهات و عرش المتعديّات.

فالجواب كما يستعلم من الأصول المؤسّسة عن أصل هذه الشبهة و قلع مادتها و فسخ صورتها هو أن يقال على منهج ابحاث التألهين و طريقة أنظار السالكين إلى الله بأقدام المعرفة و اليقين: إنَّ حجّتكم هذه مبنية على أنَّ للجنة و النار مكاناً من جنس أمكنة هذه الدنيا، لكن أصل اثبات المكان على هذا الوجه للجنة و النار باطل؛ فالشبهة منهمة الأساس منحسمة الأصل و ممّا يوضح ذلك حسب ما مضت الإشارة إليه أنَّ عالم الآخرة عالم تام لا يخرج عنه شيء من جوهره، و ما هذا شأنه لا يكون في مكان كما ليس لمجموع هذا العالم أيضاً مكان يمكن أن يقع إليه إشارة وضعية من خارجه أو داخله، لأنَّ مكان الشيء أمّا يتقرر بحسب نسبته و إضافته إلى ما هو مبائن له في وضعه خارج عنه في إضافته، و ليس في

* قوله: «كشف مقال لدفع إشكال...» في هذا الكشف و الدفع ناظر إلى كلام الحقّ الطوسي في رسالته الموسومة بآغاز و انجسام، حيث قال: جو دنیا ناقص است بمثابة كودك، طفل را از دایه و گهواره گریز نیست، دایه او زمان است، و گهواره او مكان - إلى قوله: و آخرت از زمان و مكان مبرا است، چه از نقصان مژده است.

و قد تقدّم ذكر هذا الإشكال و دفعه أيضاً في آخر الفصل السابع من الباب العاشر أيضاً حيث قال بعد إفاضة و إهادة: «فيندفع إشكال المنكرين للدار الآخرة أمّا في أيّ مادة يوجد و في أيّ قطر و جهة و أين مكانها و متى زمانها» الخ.

خارج هذه السدار شيء من جنسه وإلا لم يوجد بتمامه، ولا في داخله أيضاً ما يكون مفصولاً عن جميعه إذا أخذ من هذه الحيثية؛ فلا إشارة حسية إلى هذا العالم عند أخذه تاماً كاملاً لا من داخله ولا من خارجه فلا يكون له أين ووضع، ولهذا المعنى حكم معلّم الفلاسفة بأنّ العالم بتمامه لا مكان له؛ فقد اتضح أنّ ما يكون عالماً تاماً فطلب المكان له باطل، والمغالطة نشأت من قياس الجزء على الكل، والاشتباه بين الناقص والكامل، ثمّ على سبيل النزول عن هذا لو سأل سائل هل السدار الآخرة مع هذه الدار منتظمتان في سلك واحد والمجموع عالم واحد؛ فحينئذ يكون طلب المكان لهما صحيحاً، أو كلّ منهما عالم بتمامه مبين الجوهر والذات للآخر غير منسلك* معاً في سلك واحد لا يجمعهما دار واحدة؛ فحينئذ طلب المكان لهما غير صحيح، وأنت تعلم أنّ الحقّ هو الثاني إلا أن يراد بكونهما واحداً ضرباً آخر من الوحدة، فإنّ العوالم والنشآت متداخلة في المعنى والقوام لا في الوضع والامتداد، مع كون كلّ منهما عالم تامّ، أولاً ترى أنّ أهل العالم متفقون على قولهم هذا العالم وذلك العالم حسبما ورنوه من أسلافهم ومقدميهم، ولو كان المجموع عالماً واحداً كان هذا القول باطلاً، ولا يصح أن يقال هذا الإطلاق من قبيل قولهم عالم العناصر وعالم الأفلاك وعالم الحيوان لأنّ هذه أقوال مجازية على سبيل التشبيه؛ فإنّ الدنيا والآخرة لو لم يكونا عالمين تامين فلا يكون في الوجود عالم تامّ لأنّ المجموع ليس منتظماً في سلك واحد إلا بأن يكون أحدهما باطن الآخر والآخر ظاهره كما أشرنا إليه، وهذا كلام آخر في غموض فإذا لم يكونا مع مباينة كلّ منهما للآخر في الوجود ممّا يشملهما عالم آخر؛ فلا محالة كلّ منهما عالم تام كما أطلق القول عليه في السنة الشريفة: إنّ الله سبحانه عالمين الدنيا والآخرة. وممّا يوضح أيضاً القول بأنّ الآخرة ليست من

* قوله: «إذا أخذ من هذه الحيثية» أي من حيث المجموع.

** قوله: «غير منسلك» العبارة الصحيحة هكذا، غير منسلك معاً في سلك واحد.

جنس هذا العالم إن الآخرة نشأة باقية يتكلم الإنسان فيها مع الله، وهذه نشأة دائرة بائدة أهلها هالكة الذوات. ولا ينظر إليهم، واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات، وأما مكالمة الأنبياء مع الله تعالى ومخاطبة سيد الرسل (ص) معه تعالى ليلة المعراج فهي من ظهور سلطان الآخرة على قلوبهم، ومما يدل على ذلك قوله تعالى: «و ننشأكم فيما لا تعلمون» فإنه صريح في أن نشأة الآخرة غير نشأة الدنيا. وبالجملة فنحو وجود الآخرة غير نحو وجود الدنيا، ولو كانت الآخرة من جوهر الدنيا لم يصح أن يقال إن الدنيا بخرب والآخرة دار القرار، لأن الدنيا أئما هي دنيا بالجوهر والوجود لا بالعوارض الشخصية والمخصصات الخارجية وإلا لكان كل سنة بل كل يوم دنيا أخرى لتبدل الأشكال والهيئات والتشخصات، وكان القول بالآخرة تناسخاً، وكان المعاد عبارة عن عمارة الدنيا بعد خرابها، وإجماع العقلاء على أن الدنيا تضمحل وتفتي ثم لا تعود ولا تعمر أبداً؛ فقد ثبت وتحقق إن الدنيا والآخرة مختلفتان في جوهر الوجود غير منسلكين في سلك واحد، فلا وجه لطلب المكان للآخرة، وصاحب الذوق السليم يتفطن بهذا. على أن من نظر إلى مواضع هذا الكتاب لا يحتاج إلى زيادة مؤنة وتفتيش، وإئما بسطنا القول في زيادة الكشف والتوضيح شفقة على الظاهرين الذين قصدهم في النسك والعبادات طلب قضاء شهوة البطن والفرج في الآخرة على وجه ألدّ وأدوم، فهم في الحقيقة طلاب الدنيا وعند أنفسهم إثم يطلبون نواب الآخرة والتقرب إلى الله تعالى.

ومنها لزوم مفسدة التناسخ* كما مر ذكره، وهذا أيضاً شبهة قوية عسرة الانحلال صعب الزوال على غير من اطلع على طريقتنا وسلك مسلكنا. والجواب الذي ذكره وقرّره في غاية الضعف والقصور، وما تيسر إلى

* قوله: «و منها لزوم مفسدة التناسخ» هذه هي الشبهة الرابعة.

الآن لأحد من الإسلاميين* في حلّ هذا الإشكال شيء يمكن التعويل عليه حتى أن بعضهم ارتكب القول بتجويز التناسخ مع أن استحالاته** مبرهن عليها، و غاية ما تفصّوا به عن إشكال التناسخ ما ذكره بعض الأعلام في رسالة لفّقها في تحقيق المعاد من أن للنفس الإنسانية*** ضر بين من التعلّق بهذا البدن؛ أوّلها أولى و هو تعلّقها بالروح البخارى، و ثانيهما ثانوى و هو تعلّقها بالأعضاء الكثيفة؛ فإذا انحرف مزاج الروح و كاد أن يخرج عن صلاحية التعلّق اشتدّ التعلّق الثانوى من جانب النفس بالأعضاء، و بهذا يتعين الأجزاء تعيّنًا ما، ثمّ عند المحشر إذا جمعت و تمت صورة البدن ثانيًا و حصل الروح البخارى مرةً أخرى عاد تعلّق الروح كالمرّة الأولى؛ فذلك التعلّق الثانوى**** يمنع من حدوث نفس أخرى على مزاج الأجزاء؛ فالمعاد هي النفس الباقية لنيل الجزاء انتهى قوله، و قد سبقت الإشارات إلى بطلانه من أن تعلّق النفس بالبدن أمر طبيعى منشأ المناسبة التامة و الاستعداد الكامل للمادة المخصّص لها بهذه النفس دون غيرها، و لا بد أن يكون هذا التخصّص و الاستعداد ممّا لم يوجد إلا لهذه المادة الواحدة بالقياس إلى النفس المعينة الواحدة لئلا يلزم التخصّص بلا مخصّص أو تعلّق نفس واحد ببدنين. على أنّك قد علمت أن منشأ حدوث النفس و ما يجرى مجراها هو الحركة الذاتية الاستكمالية لمادة ما في الصور الجوهرية على سبيل الترقى من الأدنى إلى الأعلى حتى يقع انتهاء الكمّوان الصورية إلى النفس و ما بعدها؛ فعلى هذا لا معنى لبقاء المناسبة الذاتية للأجزاء الترايبية إليها، و مع قطع النظر عمّا ذكرناه و أصّلناه نقول:

* قوله: «لأحد من الإسلاميين» أى من الإسلاميين الظاهريين كما بيّنه قوله من قبل و من بعد، فتدبر.

** قوله: «مع استحالاته» و الصواب: مع أن استحالاته مبرهن عليها.

*** قوله: «في تحقيق المعاد أن للنفس الإنسانية» و الصواب في تحقيق المعاد من أن للنفس الخ.

**** قوله: «فذلك التعلّق الثانوى» أى التعلّق بالأعضاء الكثيفة.

كلّ من ذاق المشرب الحكيم يعلم أنّ الجسم الذي تتعلّق به النفس سيما الناطقة ألّقى هي أخيرة مراتب الشرف و الكمال للأجسام الطبيعية في سلسلة العود إلى العقل الفعال* يجب أن يكون مختصّاً بمزيد استعداد و تهَيُّ مزاج و حرارة غريزية لروح بخارى شبيه بالجرم السماوى، و أنّ التعلّقات الطبيعية والذاتية ليست كالتعلّقات الإرادية الواقعة من الإنسان لأجل مصلحة خارجية أو داعية جزافية أو عادية ترغبة و تدعوه إلى التوجه والاتّفات نحو شيء كمن توجه إلى خرابة عاش فيها مدة كانت معمورة ثم هاجر منها لأجل سبب من الأسباب فإلتفت إليها مرة أخرى بعد خرابها و يريد تعميرها طلباً لما يتذكره من التلذّذات و التمتعّات ألّقى وقعت منه فيها على سبيل المجازفة الشهوية من غير فائدة فكرية و غاية عقلية أو لملاحظة مصلحة رآها أو فائدة و حكمة راعاها؛ فإنّ شيئاً من هذه الأمور لايجرى في الأسباب الذاتية للغايات الطبيعية. ثمّ أنّ قولهم إنّ النفس تتعلّق أولاً بالأرواح اللطيفة، و ثانياً بالأعضاء الكثيفة؛ معناه إنّ تعلّقها بالذات ليس إلا بالأرواح لأنّها القريبة الشبه إلى جوهر النفوس دون الأعضاء لكثافتها و ظلمتها و بعد مناسبتها إلى الجواهر النورية إلا بالمرض، لأجل كونها كالقنّير والغلاف والوعاء الصائن للجرم الشبيه بالفلك اللاتق** لأجل اعتداله و لطافته لأنّ يستوكره الحمام القدسي و الطائر الملكوتي؛ فإذا تمزقت هذه الشبكة و استحالت تراباً و رماداً و طار طائرها السماوى و خلص من هذا المضيق فأىّ تعلّق بقى له بالأجزاء المتفرقة و الذرات المبعثرة، و أىّ تعلّق للنفس بالتراب و الرمادوان فرض مجتمع الأجزاء، ولو كان كذلك لكان كل تراب ورماد ذا نفس لاشتراك الجميع في الترابية و الرمادية، و الإضافة إلى الزمان السابق الذي كان فيه التعلّق

* قوله: «في سلسلة العود إلى العقل الفعال...» ينهى في المقام المراجعة إلى مصباح الأنس (ط ١ من

الرحلى، ص ٢٣٤).

** قوله: «لجرم الشبيه بالفلك اللاتق...» أى الروح البخارى.

غير باقية أيضاً لأنَّ الزمان غير باقٍ.

تنبيه تفضيحي

إنَّ الشيخ الغزالي قد صرَّح في كثير من مواضع كتبه أنَّ المعاد الجسماني هو أن يتعلّق المفارق عن البدن بيدن آخر، واستبعد بل استنكر عود أجزاء البدن الأول، وقال: إنَّ زیداً الشيخ هو بعينه زيد الَّذي كان شاباً، و هو بعينه الَّذي كان طفلاً صغيراً و جنيناً في بطن الأم مع عدم بقاء الأجزاء، ففي الحشر أيضاً كذلك و الملتزمون بعود الأجزاء مقلدون من غير دراية.

أقول: هذا الكلام في غاية الإجمال و لم يظهر منه الفرق بين التناسخ و الحشر، و قد بينا أنَّ الحق في المعاد عود البدن بعينه كالنفس بعينها كما يدل عليه الشرع الصحيح الصريح من غير تأويل، و يحكم عليه العقل الصحيح من غير تعطيل.

ثمَّ قال: و ليس هذا بتناسخ فإنَّ المعاد هو الشخص الأوَّل و التناسخ هو شخص آخر، و الفرق بين الحشر و التناسخ أنَّ الروح إذا صار مرة أخرى متعلقاً بيدن آخر فإنَّ حصل من هذا التعلّق الشخص الأوَّل كان حشراً واقعاً لاتناسخاً.

أقول: تقريره للمعاد الجسماني بأنَّه عود للشخص مع عدم عود البدن، و تصريحه بأنَّ الشخص أمّا هو مجموع الروح و البدن ظاهراً متناقض مشكل، و أشكل منه ما قرره في الفرق بين التناسخ و الحشر أنَّ الشخص الثاني في الأوَّل غير الأوَّل، و في الثاني عينه إذ في هذا الفرق تحكّم لا يخفى.

و أعجب من هذه كلّها أنّه قال في موضع آخر بهذه العبارة: إنَّ الروح يعاد إلى بدن آخر غير الأوَّل، ولا يشارك له في شيء من الأجزاء.

ثمَّ قال فإن قيل: هذا هو التناسخ. قلنا: سلمنا ولا مشاحة في الأسماء و الشرع جوزَ هذا التناسخ و منع غيره.

أقول: هذا الكلام بما تلقاه كثير من فضلاء الزمان بالقبول، و لعلمهم زعموا أنَّ

الإشكال المذكور في الحشر هو لزوم التناسخ بحسب المفهوم* وإطلاق اللفظ، أوتو هموا إن محالية التناسخ من جهة الشرع، إنما الإشكال لزوم مفسدة التناسخ بحسب العقل و هو اجتماع نفسين على بدن واحد سواء سمي تناسخاً أو حشراً. وقال في موضع آخر: اعلم أن هذا يستكره من يبطل** حشر الأجساد و يحيل رد النفوس إلى الجسد، و ليس يقوم على استحالة برهان يقيني، و كلما ذكره الأوائل في الدلالة على استحالة ليس ببرهان محقق، و الشرع قد ورد به فيجب تصديقه.

و الدليل على أن ذلك ليس مبرهنأ أن أفضل متأخرى الفلاسفة أبا على بن سينا قد أثبت ذلك في كتاب النجاة و الشفاء قال: لا يبعد أن يكون بعض الأجسام السماوية موضوعاً لتخيل النفس بعد الموت. و حكى ذلك عن عظمة رتبته*** إذ قال و قد قال من لا يجازف في الكلام من العلماء: إن ذلك غير ممتنع، و هذه القضية تدل على أنه شاك في هذا الأصل و لم يقم عنده برهان عليه، و لو كان محالاً عنده لما وصف قائله بأنه لا يجازف في الكلام بل أى مجازفة تزيد على القول بالحال. و ربما يقول قائل: إن ذلك إنما ذكره على سبيل المجاملة و التقية و إلا فقد ذكر في مسألة التناسخ من كتاب النفس استحالة تناسخ الأبدان لنفس واحدة، و ذلك بعينه دليل ابطال الحشر للأجساد.

فنقول: ما ذكره في استحالة التناسخ أيضاً ليس ببرهان محقق فإنه قال: لو عادت النفس جسداً و استعداد**** للقبول لفاضت إليه نفس من واهب الصور؛ فإن

* قوله: «بحسب المفهوم» أى لا بحسب الحقيقة و الواقع.

** قوله: «اعلم أن هذا يستكره من يبطل...» أى العود إلى بدن آخر يستكره الخ.

*** قوله: «و حكى ذلك عن عظمة رتبته...» و هو الفارابى.

**** قوله: «لو عادت النفس جسداً و استعداد أى و استعداد ذلك الجسد للقبول لفاضت إليه نفس أخرى من واهب الصور.

المستعد يستحق بذاته قبول الصورة فيؤدي إلى أن يفيض إليه نفس و يتعلق به النفس المستسخة فيجتمع نفسان لبدن واحد و هو محال؟ هذا ما ذكره، ويمكن أن يستعمل* في إعادة حشر الأجساد لكنه دليل ضعيف إذ يقال يجوز أن يختلف الاستعدادات فيكون للنفس من الاستعدادات ما يناسب المفارقة الموجودة من قبل حتى يختص بتدبيرها، ولا يحتاج إلى إفاضة نفس جديدة فإنه لو استعدت في الأرحام نطفتان لقبول النفس في حالة واحدة فاضت إليهما نفسان من واهب الصور، و اختص كل واحد منهما بنفس، و ليس اختصاصه بالحلول فيه فإن النفس لا تحل في الجسد حلول الأعراض لكن اختصاص النفس بأحد الجسمين المستعدين لمناسبة بينهما في الأوصاف في أحد المستعدين اختصاص إحدى النفسين دون الأخرى؛ فإذا جاز هذا التخصيص في النفسين المتماثلتين فلم لا يجوز في النفوس المفارقة، فإذا توفر على المستعد حقّه من النفوس المفارقة المناسبة له** لم لا يفيض إليه نفس جديدة من واهب الصور، و لتقرير هذا الكلام عرّض لست أخوض فيه، و إنما المقصود بيان أن من أنكر حشر الأجساد لا يبرهان معه انتهت عبارته.

أقول: بطلان التناسخ مبرهن عليه كما مر بيانه، و أمّا ما جوّزه الشيخ و نقله ممن يعتقد أنه من العلماء الذين لا يجازفون فليس إلا كون بعض الأجرام السماوية موضوعاً لتخيل النفس، و صرّح بأن هذا التعلق ليس بأن يصير ذلك الجوهر النفساني المفارق عن البدن نفساً لذلك الجرم و إلا لزم كون ذلك الجرم الفلكي ذا نفسين و هذا أمر محال في نفسه، و عند التناسخية أيضاً؛ فإنّ القائلين بالتناسخ لم

* قوله: «و يمكن أن يستعمل...» أى يستعمل ما ذكره في إعادة الخ. قوله: «فيكون للنفس من

الاستعدادات...» أى الاستعدادات التي للبدن ما يناسب النفس المفارقة الموجودة من قبل الخ.

** قوله: «المناسبة له...» العبارة الصحيحة هكذا: المناسبة له لم لا يفيض إليه نفس جديدة من واهب الصور، و لتقرير هذا الكلام عرّض الخ.

يجوزوا ذلك فكيف جواز مثل الشيخ أمراً لم يجوزه أحد من العقلاء، وأما الذي قررناه و الزمناه عليه فذلك حديث آخر وهو مسلك عميق دقيق و منهج يمكن الذهول عنه لأكثر العقلاء.

وأما ما تفصّل به عن محالية التناسخ من اختلاف الاستعدادات فلا فائدة فيه في دفع المفسدة بل يؤكد لزومها كما يظهر عند التأمل؛ فإنّ الواقف بالقوانين العقلية يعلم أنّ المادة لا تنهيّاً ولا تستعد لفيضان صورة إلا عند تلبّسه بصورة سابقة مقومة لها هي المعدّة لللاحقة، و تلك الصورة السابقة أقرب الأشياء إلى الصورة اللاحقة؛ فالمادة المستعدة للنفس لا تستعدّها إلا بعد استيفائها جميع المراتب الصوريّة التي تحتها بالتقابلية و الاستعداد، و هذا شيء مطابق للبرهان معتضد بالتجربة و الوجدان؛ فعلى هذا كان تحقيق البعث و الحشر للأبدان أصعب و أشكل؛ فباب الوصول* إلى معرفة المعاد الجسماني مسدود إلا على من سلك منهجنا و ذهب في طريقنا، و هو طريق أهل الله و الراسخين في العلم و الإيمان الجامعين بين الكشف و البرهان المقتبسين نور الحكمة من مشكاة النبوة و الله ذو الفضل العظيم.

و منها أن الإعادة لا لغرض عبث** و جزاف لا يليق بالحكيم، و الغرض إن كان عائداً إليه كان نقصاً له فيجب تنزيهه عنه، و إن كان عائداً إلى العبد لزم العجز و خلاف الحكمة و العدالة؛ فإنّ ذلك الغرض إن كان إيصال ألم فهو غير لائق بالحكيم العادل فكيف بمن خلق الحكمة*** و العدل؛ و إن كان إيصال لذة فاللذات سيّما الحسيات دفع آلام؛ فإنّ أكل الطعام و إن كان حسناً لذيقاً لا يلتذ

* قوله: «فباب الوصول...» كلامه - قدس سرّه - في المعادين للإنسان كامل غاية الكمال.

** قوله: «و منها أن الإعادة لا لغرض عبث...» هذه هي الشبهة الخامسة.

*** قوله: «فكيف عن خالق الحكمة» في نسخة مصحّحة: فكيف بمن خلق الحكمة. و في نسخة أخرى: فكيف عن خالق الحكمة.

به من كان ممتلئاً شعباً، وإثما يستلذه الجائع وكذا سائر اللذات الحسية؛ فإن العلماء والأطباء بينوا وقرروا أنها دفع الآلام فلزم إله تعالى يؤلم العبد أولاً حتى يوصل إليه لذة حسية، وذلك أيضاً لا يليق بالحكيم العادل، وكيف يليق به أن يؤلم أولاً أحداً ليدفع عنه هذا، ومن ذا الذي يريد إحساناً بأحد فيقطع بعض أعضائه ويجرحه ثم يضع عليه المراهم ليلتذّبها.

والأشاعرة أجابوا عن هذا بمنهم لزوم الغرض في أفعال الله وقبح الخلو عنه. ثم بمنع كون الغرض منحصراً في إيصال اللذة والألم، ثم بمنع كون اللذة دفعاً للألم، ثم بمنع كون اللذات الأخروية كالدنيوية حتى يستلزم كونها أيضاً دفع آلام كهذه. وأجابت المعتزلة عنه بأن الغرض في المعاد نيل الجزاء وظهور صدق الأنبياء. أقول: قد عرفت الفرق بين الغرض والضروري وأن للأفعال غايات طبيعية و لوازم ضرورية وإن الموت هو الانتقال من هذه النشأة إلى نشأة أخرى فوقها، وأن اللذات الأخروية ومقابلها من الآلام هي مما كسبته أو اكتسبته أيدي النفوس إرادة أو عادة فلحقته اللوازم والتبعات، والله تعالى منزّه عن حسن طاعة المطيعين وقبح سيئة المسيئين، وليس فعل الله في عباده من إثابة أهل الثواب وعقوبة أهل العقاب يضاهي أفعال الملوك والسلطين لأنهم ذوو أغراض* و حاجات، فينفعلون من أفعال أصدقائهم وأعدائهم؛ فيكرمون صديقهم طلباً للكرامة وتخلصاً من الدنانة، وينتقمون من عدوّهم تشفياً من الغيظ، وإثما يضاهي فعله تعالى فعل الطبيب في المرضى أمر بالاحتماء** وتناول الدواء، ونهى عن ترك الاحتماء وفعل ما يزيد في الداء؛ فمن أطاع أمره خلس ونجا، ومن تمرّد هلك وهوى، وهو فارغ من إطاعة المريض وتعصيه فكذلك النفوس في هذا العالم بمنزلة المرضى، والأرض دار المرض، والأنبياء هم الأطباء المبعوثون

* قوله: «لأنهم ذوي أغراض» والصواب: لأنهم ذو وأغراض.

** قوله: «بالاحتماء» أى بالاحتماء والإمساك.

من قبل الله، فمنهم من أطاع ومنهم من عصى، والله يرى من المشركين ورسوله «و قل الحق من ربك فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر»؛ ثم نقول: لذات الآخرة* و آلامها ليست من مقولة لذات الدنيا و آلامها حتى يكون لذاتها دفع الآلام كما في الدنيا؛ فإن هذه اللذات الدنيوية كلها انفعالات للنفس بما يرد عليها من الخارج و يؤثر فيها بخلاف اللذات الأخروية، فإنها ابتهاجات للنفس بذاتها و بلوازمها و أفعالها من حيث أنها أفعالها، و لما كان الفعل و الانفعال مقولتان مختلفتان لا اشتراك لهما في أمر ذاتي فكذا اللذة الفعلية غير اللذة الانفعالية في الجنس و الحدف فلا مجانسة بينهما، فلا يقاس إحداها بالأخرى، ففي الجنة جميع الملاذ النفسانية على وجه الكمال، فللمشاعر الحسية كلها لذات على وجه أعلى و أتم و أشرف مبنها على ترك هذه اللذات الفانية التي إذا أمعن فيها يتقلب هناك بعينها آلام و مؤذيات؛ فينبغي للإنسان أن يلطّف نفسه و يصفى جوهره و يزهد في الدنيا، و يحصل هاهنا قوة إدراك الخيرات و الشوق إلى نيل السعادات الباقيات حتى إذا خرج من القوة إلى الفعل و انتقل من النقص إلى الكمال و برز من الأغشية و القشور و الأجداث و القبور و يحصل له ما في الصدور و كان جميع ما يتمناه و يهواه حاضراً لديه و متمتلاً بين يديه، بل ليس في القيامة للنفوس إلا ما قصده و نوته؛ فإن كان مقصودها و مناهها أموراً صحيحة حقّة فازت بها فوزاً عظيماً، و إن كانت أموراً زائلة مستحيلة من باب المقاصد الدنيوية و المطالب الشهوية و الفضوية و العقائد الوهمية الشيطانية فانتها فانفسخت صورتها و اضمحلت مادتها و بقيت الحسرة و الندامة و الفضة و العذاب الأليم لأجل الركون إليها و الاعتماد بها، و أنت تعلم أن الدنيا و ما فيها مضمحلة في جنبه الآخرة اضمحلال الحمد و ذوبان الثلج عند طلوع الشمس و سلطان نورها

* قوله: «ثم نقول لذات الآخرة...» نكتة عليها حقاً؛ و سيأتي البحث عن ذلك في آخر الكتاب في الفصل الثالث و الثلاثين أيضاً.

و شدة حرارتها، و حال أهل الدنيا و استيناسها بالشهوات الدنيوية بعينها كحال الخفافيش و استيناسها بظلمات الليل؛ فإذا طلعت شمس الآخرة عند صباح القيامة بعد غروبها في أفق الأجسام الكائنة في ليل الدنيا يلحقهم من التوحش و الاضطراب مثال ما يلحق الخفافيش. و الغرض من هذا التمثيل زيادة الوضوح و الانكشاف أو تفهيم العقول الضعيفة القاصرة عن درك حقائق الأكوان و النشآت، و إلا فالدعوى ثابتة بالبرهان غير محتاج إلى التمثيل، و كذلك جميع الأمثال الواردة في القرآن و لسان النبوة الغرض فيها تنبيه النفوس العامة عن أحوال الآخرة كما قال تعالى: «و تلك الأمثال نضربها للناس و ما يعقلها إلا العالمون»، و لعل الغرض للحكماء الكاملين من وضع باب التمثيل في كتبهم المنطقية* إنما كان للضعفاء العقول الذين لا يمكنهم إدراك روح المعنى و حقيقتها إلا في قالب محسوس محاك لها؛ فإن كلاً من أشخاص الحقيقة الإنسانية مثال محسوس مطابق لها، و كذلك جميع المحسوسات الطبيعية مُثلٌ و أشباح لأنواعها العقلية؛ و كذلك الدنياء ما فيها مثال الآخرة و ما فيها؛ فإن العوالم متطابقة متحاذية، و من أراد تصريف نشأة أخرى لمن لم يصبر بعد من أهلها و لم يتجاوز عن نشأته التي يكون فيها** فلا يمكن ذلك إلا بوجه التمثيل، و لأجل ذلك بناء الشرائع الحقّة لكونها نازلة لعامة الناس على باب التمثيلات.

ردع و تقرّيع***

إنّ من الفلاسفة الإسلاميين من فتح على قلبه باب التأويل فكان يأوّل الآيات الصريحة في حشر الأجسام و يصرف الأحكام الأخروية عن الجسمانيات

* قوله: «في باب كتبهم المنطقية» كلمة باب زائدة.

** قوله: «ولم يتجاوز عن نشأته التي تكون فيها» والصواب يكون فيها

*** قوله: «ردع و تقرّيع» و الصواب: ردع و تقرّيع.

إلى الروحانيات قائلًا إنَّ الخطاب للعامة و أجلاف العرب والعبرانيين و هم لا يعرفون الروحانيات، و اللسان العربي مشحون بالمجازات و الاستعارات، و العجب منه كيف غفل كجمهور الفلاسفة عن وجود عالم آخر جسماني فيه أجسام و أشكال أخرىة مع أعراضها كما قررناه، ثمَّ كيف حمل الآيات القرآنية الناصة الصريحة في أحوال المعاد الجسماني على الأمور العقلية مع تصديقه للرسول و إيمانه بما في القرآن، و فيه مبالغات و تأكيدات لما ذكرناه.

أقول: منشأ ذلك أنَّه عجز عن اثبات هذا المقصد بالدليل العقلي، و كذا عن إمكانه لغاية غموضه، كما يظهر لمن تدبَّر فيما قررناه فاضطر إلى التأويل كما وقع لغيره من علماء الإسلام في كثير من الآيات الواردة في أحوال المبدء الظاهرة في التشبيه و التجسيم، فما فعله لا يوجب التكفير كما لا يوجب فيما فعله غيره.

و أمَّا ما أورده عليه بعض المتأخرين من أنَّ الأمر في باب المعاد و لو كان كما زعمه يلزم أن يكون هادى الخلائق و الداعى لهم إلى الحق مضلهم و مقرّر الأكاذيب؛ فإنَّ الأجلاف و العبرانيين كما قال لا يفهمون من هذه الألفاظ إلا الظواهر التي زعم أنَّها غير مقصودة، و هذا كما ترى مخالف للهداية، فالاعتقاد به مناف لدعوى الإيمان بصدق الرسول و حقيقة القرآن.

فأقول: فيه نظر من وجهين: الأوَّل أنَّ القرآن يشتمل على المنافع الدنيوية و الآخروية متاعاً لكم و لأنصامكم، ولا يلزم أن يعود منفعة الآخروية إلى أهل الجلالة و القسوة بل المنافع الآخروية يختص بنيلها أهل الصفة و انشراح الصدر، و هؤلاء الحمقى بعزل عن الهداية و الضلال جميعاً كما قال تعالى: «و لقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجنّ و الإنس» الآية.

و الثاني أنَّ هذه الظواهر المذكورة في القرآن لو لم يكن أمثالا و حكايات فيها تصوير الحقائق و تمثيل الأمور الآخروية لكان الأمر كما ذكره، لكن المقصود منها تمثيل الحقائق و تصوير النشأة الباقية؛ فلا يلزم ما ذكره و إلا فجميع باب التمثيل يلزم أن يكون إضلالاً

و منها ما تشبث به أكثر الطبيعيين* و الدهريين المتشبهين بالفلاسفة أن حدوث الإنسان و غيره من المركبات العنصرية لا يكون إلا من الأسباب السماوية و القوايل الأرضية، و بإعداد حركات فلكية و استحالات مادية، و انقلابات زمانية تحتاج إلى مضي أزمنة و دهور كثيرة، لأن هذا مبلغهم من العلم حيث لم يرتفع نظرهم من هذه النشأة الطبيعية إلى نشأة أخرى يحصل الأشياء الصورية فيها بمجرد الأسباب الفاعلية لاجرم أنكروا طريق الوجود و الإيجاد إلا على نهج التحريك و الإعداد للاستعداد، ولم يعلموا الفرق أيضاً بين الوجود للذين للإنسان؛ فقاموا الفطرة الثانية بالفطرة الأولى في جميع الأحكام، و قدنبه الله تعالى في كثير من الآيات القرآنية على أن إنشاء الآخرة و إيجاد الأمور الأخروية على وجه الإعادة كإيجاد هذا العالم في الابتداء بمحض إفاضة الله تعالى كقوله: «كما بدأنا أول خلق نعيده» فكما أن وجود الأفلاك و الكواكب و الأركان ليس بحركة و زمان و استعداد و إعداد لأسباب قابلية بل بعناية ربانية فكذلك حكم النشأة الأخروية، لأن الموجودات هناك صور** مستقلة الوجود بلامادة، فليس لها من الأسباب إلا واهب الصور، و الصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل كما مر مراراً.

و منها أن الحشر و بعث الأبدان*** إما أن يقع لبعضها أو لجميعها؛ فالأول ترجيح من غير مرجح لأن استحقاق الثواب و العقاب مشترك بين الناس أجمعين، فلا وجه لبعث البعض دون البعض، و الثاني يوجب التزام المكافئ لأجساد الناس و حسابهم و كتابهم، و إليه الإشارة بقوله تعالى: «أنا لمبعوثون أو آباؤنا

* قوله: «ومنها ما تشبث به أكثر الطبيعيين...» هذه هي الشبهة السادسة.

** قوله: «هناك صورة...» و الصواب: هناك صور مستقلة الوجود بلا مادة. و قوله: «والصور هناك قائمة بالفاعل لا بالقابل...» و الفاعل هاهنا هو النفس بإذن الله تعالى.

*** قوله: «و منها أن الحشر و بعث الأبدان...» هذه هي الشبهة السابعة، و هي آخر شبه المتكرين و شكوك الجاحدين لحشر الأجساد في هذا الفصل و الجواب عنها.

الأولون» فأزال الله تعالى هذا الاستعداد* والاستنكار بقوله تعليماً لنيّه ص: «قل إن الأولين والآخرين لمجموعون الى ميقات يوم معلوم» فنبه تعالى عباده بأن لاتزاحم بين الأجساد في نحو الوجود الأخرى لما ذكرنا أن الصور هناك غير قائمة بالمواد الوضعية المقيّدة بالجهات المكانية، وأنها ناشئة من تصورات نفسانية كما لاتزاحم في الصور الموجودة في أذهاننا هاهنا لأن لها نحواً آخر من الكون، وكذا ميقات الآخرة و ساعة القيامة يوم معلوم عندالله و خواص عبادہ، لا يصل إلى إدراكه أفهام المحجوبين عن النشأة الآخرة المقيدین بأمكنة الدنيا و أزمنتها، و ليس يصلح لإدراك أمور الآخرة هذه المشاعر و الحواس؛ فإن أمور القيامة كلّها أسرار غائبة عن هذا العالم البشري فلا يتصور أن يحيط بها إنسان مادام في الدنيا، و لم يتخلص عن أسر الحواس و تغليظ الوهم، و لذلك أكثر شبه المنكرين للبعث منهاها على قياس الآخرة بالأولى، و قول المنكرين متى هذا الوعد إن كنتم صادقين سؤال عما يستحيل الجواب عنه عن [على خ] موجه؛ فإن أمر الساعة إذا كان خارجاً عن سلسلة الزمان و كان على شبه الإبداع كلمح البصر أو هو أقرب، و كان متى سؤالاً عن الزمان المخصوص استحال جواب السائل عنه إلا بشيء مجمل، و هو أن علمه عندالله كقول الأكمه** إذا وصفنا له المبصرات المتلونة فقال كيف يدرك هذه الألوان. فالجواب الحق من ذلك أن يقال له: العلم بها عندالبصر، فالجواب الحق من الكفار و أصحاب الهجاب عن سؤالهم عن وقت قيام الساعة أن يقال لهم: الجواب الإلهي قل علمها عندالله و عنده علم الساعة، فمن تجرد عن غشاوة الدنيا و رجع إلى الله و حشر عنده فلا بد أن يعرف حقيقة الساعة بالضرورة، و لذلك قال أعلم الخلق: لاتقوم الساعة و في وجه

* قوله: «هذا الاستعداد»، و الصواب: هذا الاستعداد.

** قوله: «كقول الأكمه» أكمه: كور مادرزاد.

الأرض* من يقول: الله الله، فإنَّ من كان بعد على وجه الأرض لم يحشر بعد إلى الله لأنَّ القيامة من داخل حجب السماوات والأرض، ومنزلتها من هذا العالم منزلة الجنين من بطن الأم، فالنفس الإنسانية مادام لم تولد ولادة ثانية ولم تخرج عن بطن الدنيا ومشيمة البدن لم تصل إلى فضاء الآخرة وملكوت السماوات والأرض، كما قال المسيح (ع): لن يلج ملكوت السماوات من لم يولد مرتين، وهذه الولادة الثانية حاصلة للعرفاء الكاملين بالموت الإرادى، ولغيرهم بالموت الطبيعى فمادام السالك خارج حجب السماوات والأرض فلا تقوم له القيامة لأنها داخل هذه الحجب، وإما الله داخل الحجب، والله عنده غيب السماوات والأرض وعنده علم الساعة، فإذا قطع السالك في سلوكه هذه الحجب وتبجح** حضرة العنودية صار سر القيامة عنده علانية وعلمه عيناً.

فصل (٤)

في القبر الحقيقى وانه روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران قد علمت أنَّ الموت حق و أنَّ الطبيعى منه نهاية الرجوع عن الدنيا وابتداء الرجوع إلى الله؛ فاعلم أنَّ الرُّوح إذا فارقت البدن الطبيعى مع بقاء تعلق ما لها بالبدن لا بأجزاء مادية كما زعمه جمع من المتأخرين لما مرَّ بطلانه غير مرة بل بمجملة بدنه من حيث صورته*** و حياة هيكله الباقية في ذكره؛ فإنَّ النفس إذا

* قوله: «وفى وجه الأرض» الواو حالية. وقد مضى كلامه - قدس سره - في معنى الحديث في آخر الفصل الأول من الفن الخامس من الجواهر والأعراض (ط ١ من الرحلى المجرى، ج ٢، ص ١٦٠)، وإن شئت فراجع آخر الفصل اليونسى من فصوص الحكم و شرح القيصرى عليه (ص ٣٨٥ من الطبع الأول المجرى؛ و ج ٢، ص ١٠٨٩ بتصحيتها وتحققنا وتعليقاتنا عليه).

** قوله: «و تبجح» من البهجة أى الوسط.

*** قوله: «من حيث صورة» والصواب من حيث صورته.

فأرقت البدن و حملت القوة الوهمية المدركة للمعاني الجزئية بذاتها و للصور الجسمانية باستخدام الخيال، و قد علمت من طريقنا استقلال القوة الخيالية في الوجود، و أنها باقية بعد البدن، و إنما حاجتها إلى هذا البدن الكائن المادى في الابتداء لا فى البقاء؛ فهى عند المفارقة مدركة للجزئيات و الماديات بصورها كما كانت مدركة فى الدنيا، فإذا مات الإنسان فيتخيل ذاتها مفارقة عن الدنيا، و يتوهم عين الإنسان الميت و المقبور الذى مات على صورته، و تجد بدنها فى القبر، و تدرك الآلام الواصلة إليه على سبيل العقوبات الحسية على ماوردت به الشرائع الحقة، فهذا عذاب القبر، و إن كانت سعيدة تخيلت المواعد الشرعية* على صورة ملائمة على وفق ما كانت تعتقده من الجنات و الأنهار و الحدائق و الولدان و الحور العين و الكأس من الممين؛ فهذا ثواب القبر كما قال (ص): القبر إما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النيران، فالقبر الحقيقى هذه الهيئات**، و عذاب القبر و ثوابه ما ذكرناه، و البعث عبارة عن خروج النفس عن غبار هذه الهيئات

* قوله: «الموائد الشرعية» و الصواب المواعد الشرعية.

** قوله: «فالقبر الحقيقى هذه الهيئات...» القبر الحقيقى قبال المجازى منه و هو أعنى حفرة ترابية مثلاً أنتسابها إلى الإنسان بأدنى مناسبة و إضافة اعتبارية، و الإنسان من حيث هو إنسان ليس مقبوراً فيها؛ و أما الحقيقى منه فليس بخارج من الإنسان، بل وزانه ووزان الإنسان فله مراتب عديدة، فأعمل رويك فى هذا الخبر الذى هو من غرر الأحاديث فى هذا المطلب السامى رواه الكلينى - رضوان الله تعالى عليه - فى الكافي بإسناده عن عمر بن يزيد قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام: إني سمعتك و أنت تقول: كل شئمتنا فى الجنة، قال: صدقتك كلهم و الله فى الجنة؛ قال: قلت جعلت فداك إن الذنوب كثيرة كبار، فقال: أما فى القيامة فكلكم فى الجنة بشفاعة النبى المطاع أو وصى النبى، و لكنى والله أغفوك عليكم فى البرزخ، قلت: و ما البرزخ؟ قال: القبر منذ حين موته إلى يوم القيامة (الوافى من الرحلى، ج ١٣، ص ٩٤). قوله: «والبعث عبارة...» كما قال عز من قائل: ومن ورائهم برزخ إلى يوم يبعثون (مؤمنون ١٠٤) والتعبير باليوم فى المقام له شأن فإن اليوم هو الظهور و البعث بعد الخروج عن القبر أى عن تلك الهيئات فتدبر.

كما يخرج الجنين من القرار المكين، والفرق بين حالة القبر و حالة البعث كالفرق بين حالتي الإنسان في الرحم و عند الخروج منه؛ فإنَّ حالة القبر أُنموذج من أحوال القيامة، فإنَّ الإنسان لكونه قريب العهد من الدنيا لم يستحكم في نفسه قوة انكشاف الآخرة على وجه الكمال كما لم يستحكم في الجنين قوة الإحساس بالمحسوسات، فما دامت النفس حالها على هذا المنوال من الضعف و إدراكه كإدراك النائم يقال إنها في عالم القبر و البرزخ، و إذ اشتدت قوتها قامت قيامتها، و الذي يوضح لك كيفية ضغطة القبر و إن كان جسد الميت ساكناً أو كان في الهواء أو الماء أنَّ من كان* في ضيق شديد أو تفرق اتصال بالنار و غيرها أو وقع بين حجرين عظيمين فإنَّ الذي يؤلمه و يؤثر في نفسه بالذات ليس هذه الأمور الواقعة على بدنه بل صورتها الواصلة الى نفسه لعلاقة لها مع البدن، حتّى إنّه لو فرض حصول تلك الصور إلى النفس من سبيل آخر لا من جهة هذه الأسباب المادية لكان التأثير مجالها ما دامت النفس ذات علاقة بهذا البدن سواء كان البدن بعينه باقياً أم لا؛ فضغطة القبر و عذابه من هذا القبيل الذي ذكرناه، و كذلك ثوابه و راحته فسعة القبر و ضيقه تابعان لانشراح الصدر و ضيقه.

فصل (٥)

في الإشارة الى عذاب القبر

قال بعض العلماء: كل من شاهد بنور البصيرة باطنه في الدنيا لرآه مشحوناً بأنواع المؤذيات و السباع كالشهوة و الغضب و المكرو الحسد و الحقد و العجب و الرياء، و هى التي لاتزال تفتسه و تنهشه إن سهى عنها بلحظة، إلا أنَّ أكثر الناس محجوب العين عن مشاهدتها، فإذا انكشف عنه الغطاء و وضع في قبره عاينها، و قد تمثلت بصورها و أشكالها الموافقة لمعانها فيرى بعينه العقارب و

* قوله: «أنَّ من كان...» خبر لقوله: والذي يوضح لك الخ.

الحيات قدأ حدقت به، و إنما هي ملكاته و صفاته الحاضرة الآن في نفسه، و قد انكشف له صورها الباطنية الحقيقية فإن لكل معنى صورة يناسبها، فهذا عذاب القبر إن كان شقياً، و إن كان سعيداً كان بخلافه.

فصل (٤)

في الأمر الباقي من الانسان

قد أشرنا إلى أن النفس إذا فارقت البدن بقي لها من البدن أمر ضعيف الوجود فوقع في رواية الحديث النبوي التعبير عنه بعجب الذنب، و اختلفت العلماء في معناه فقل: هو العقل الهولاني. و قيل: بل الهولي. و قال أبو حامد الغزالي: إنها هو النفس و عليها تنشأ النشأة الآخرة. و قال أبو يزيد الوقواقى: هو جوهر فرد يبقى من هذه النشأة لا يتغير. و قال الشيخ العربي في الفتوحات: إنه العين الثابت من الإنسان، و قال المتكلمون: إنه الأجزاء الأصلية. و عندنا القوة الخيالية لأنها آخر الأكوان الحاصلة في الإنسان من القوى الطبيعية و النباتية و الحيوانية المتعاقبة في الحدوث للمادة الإنسانية في هذا العالم، و هي أول الأكوان الحاصلة له في النشأة الآخرة، و بيان ذلك أن شيئاً من أشياء الدنيا و موادها و صورها و قواها لا يمكن أن ينتقل بعينه و شخصه من هذه الدنيا إلى عالم الآخرة إلا بعد تحولات و تكوّنات؛ فالإنسان لا يستعد للحشر إلا بقوة كمالية هي صورة أخيرة للطبائع الكونية و الصور الهولانية، و هي العنصرية و الجمادية و النباتية و الحيوانية اللمسية أولاً، ثم الذوقية، ثم الشمية إلى السمعية و البصرية، فإنه إذا حدث الإنسان فأول ما يحدث فيه بعد العنصرية و الجمادية قوة بها يفندى و هي القوة الغذائية، ثم من بعد ذلك القوة التي بها يحس الملموس و هي أوائل الكيفيات المحسوسة مثل الحرارة و البرودة و غيرهما، ثم التي بها يحس الطعوم، ثم التي بها يحس الروائح، ثم التي بها يحس الأصوات، و التي بها يحس الألوان و المبصرات كلها مثل الشعاعات؛ و يحدث مع المحواس القوة الغزوعية التي بها يقع الاشتياق و الكراهة، ثم ينتهى إلى قوة من شأنها أن يرسم عندها مثل المحسوسات الخمسة

الخارجية بعد غيبتها عن مشاهدة الحواس محفوظة عندها عن البطلان و الفساد و إن بطلت أو فسدت موادها الخارجية التي هي بمنزلة الأبدان لها لأن نشأتها غير نشأة صورها المحفوظة عند الخيال، كما إن نشأة بدن الإنسان غير نشأة روحها الباقية بعد فساده؛ فهذه القوة المحفوظة لمثل المحسوسات الخارجية هي الباقية من الإنسان بعد خراب البدن؛ فتصلح لأن تقوم عليها النشأة الآخرة لأنها صورة الصور الدنيوية و الكمال الأخير لهذه الكمالات المتعاقبة و هي المادة الأولى للصور و الكمالات الأخرية المتفاضلة في الشرف و الدنوّ من المبدء الفعال؛ فهي من شأنها أن تكون برزخاً متوسطاً جامعاً بين الدنيا و الآخرة و تكون سقف الدنيا و فرش الآخرة.

فصل (٧)

في مادة الآخرة و هيولى صورها الباقية

اعلم أن كل هيولى هي أطف وجوداً فهي أسرع قبولاً للصورة. و أيضاً كل هيولى هي أبسط جوهرأ و أشد روحانية فهي أشرف صورة و كمالا لما سبق من أن التركيب بين المادة و صورتها تركيب ائتمادي كالتركيب بين الجنس و الفصل؛ فلا بد أن يكون بينهما مناسبة قوية موجبة للاتحاد، و لنوضح ذلك بمثال ألا ترى أن الماء العذب لما كان جوهره أطف من جوهر التراب صار أسرع انفعالا و أحسن قبولاً من التراب لكل ما يقبله من الأشكال و الأصباغ و الطعوم و غيرها، و هكذا لما كان الهواء أطف منهما و أشرف و أشد سيلانا صار أسرع انفعالا و أسهل قبولاً لما يقبله، و جميع مقبولاته أشرف و أطف من مقبولات الأرض و الماء و هي الروائح و الأصوات، و هكذا الشعاع والضياء يكون قبوله لما يقبله في أسرع زمان بل في آن، و ما يقبله من الألوان و الأشكال هي أشد روحانية و قرباً من عالم الروحانيات، و كذا الروح النفساني* المنبعث من تجويف القلب الصاعد إلى تجويف الدماغ هو أطف و أشرف مما سبق من المذكورات الثلاثة؛

* قوله: «هو كذا الروح النفساني...» يعنى الروح البخارى.

فيقبل جميع ما قبلتها الثلاثة من الكيفيات والطعوم والروائح والألوان على وجه أطف وأشرف، وإلى هاهنا تنتهي لطافة المواد الجسمانية الطبيعية، وهذا أيضاً باب يخفى على كثير من الناظرين في العلوم فلا يصرفون إعمال رؤيتهم فيه، ولا ينظرون بعين التأمل والاعتبار حتى ينكشف لهم أن جوهر النفس له مراتب متفاوتة في قوة الوجود وضعفه وكمال اللطافة ونقصها، وأن أدنى مراتب اللطافة* في النفس هو أشد بكثير من لطافة جوهر النور المحسوس، ولذلك تقبل رسوم سائر المحسوسات والمتخيلات والمقولات عند تكونها في مراتب أنوار المحسوس والخيال والعقل؛ فأول مادة تقبل النشأة الآخرة هي القوة الخيالية من النفس فيمتثل لها وتقوم بها أمثلة المحسوسات وصورها المفارقة عن موادها.

واعلم أن الفرق بين هوى الصور الدنيوية وهوى الآخرة غير ما ذكرناه بأمور أخرى.

ومنها أن ما يحصل هذه الهوى** لا يحلها إلا بعد حركة استعدادية وزمان سابق وجهات قابلية وأسباب خارجية بخلاف المادة الأخروية، فإن الصور الفائضة عليها إنما تفيض عليها من المبدء الفياض من جهة المقومات والأسباب الداخلية وجهاتها الفاعلية على وجه اللزوم عند تأكدها***.

ومنها أن المادة الدنيوية إذا أزيلت صورتها عنها ففتحناج في استرجاعها إلى استئناف تأثير من سبب خارجي مصور للمادة بها تارة أخرى كصورة البياض والحلاوة وغيرهما إذا حصلت في مادة ثم زالت عنها، فلا يكتفى ذات القابل بذاته

* قوله: «وأن أدنى مراتب اللطافة...» وهو الروح البخارى. وقوله: «وذلك تقبل رسوم...» ضمير الفعل راجع إلى النفس.

** قوله: «أن ما يحصل هذه الهوى» أى الهوى الدنيوية.

*** قوله: «عند تأكدها» ضمير تأكدها راجع إلى جهاتها الفاعلية.

في استرجاع تلك الصورة بخلاف القوة النفسانية إذا غابت عنها الصورة الحاصلة فيها؛ فلا يحتاج في الاستحضار والاسترجاع إلى كسب جديد وتحصيل مستأنف بل يكتفى بذاتها ومقوماتها في ذلك الاستحضار لا إلى سبب منفصل، وإليه أشير بقوله تعالى: «لكلّ امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه» إشارة إلى أن الأسباب الاتفاقية غير حاصلة في ذلك العالم، وسلسلة الایجاد منحصرة في الأمور الداخلة الناشئة من المبدء الأول دون العرضيات والمعدات الخارجية الواقعة في عالم الاتفاقات والحركات المحصلة للاستعدادات كما قال تعالى: «الملّك يومئذ لله» وقال: «فلا انساب بينهم».

فصل (٨)

في البعث

أمّا البعث فهو خروج النفس عن غبار هذه الهيئات المحيطة بها كما يخرج الجنين من القرار المكين، وقد مرت الإشارة* إلى أن القبر الحقيقي هو انغمار النفس و انحصارها بعد موت البدن في تلك الهيئات المكتنفة، فهي ما بين الموت والبعث بمنزلة الجنين أو النائم لم تقوقواها ومشاعرها لإدراك المدركات الآخرة، فلذا جاء وقت القيام انبعث الإنسان من هذا الانغمار قادماً إلى الله تعالى متوجّهاً إلى الحضرة الإلهية إمّا مطلقاً حرّاً عن قيد التعلّقات وأسر الشهوات فرحاناً بذاته مسروراً بلقائه تعالى - ومن أحب لقاء الله أحب الله لقائه - وإمّا مقبوضاً مأسوراً بأيدي الزاجرات القاسرات كارهياً للقاءه تعالى ومن كره لقاء الله كره الله لقائه.

* قوله: «هو قد مرّت الإشارة...» قد مرّت تلك الإشارة السامية. في الفصل الرابع من هذا الباب في القبر الحقيقي وأنه روضة من رياض الجمّة أو حفرة من حفر النيران.

فصل (٩)

في الحشر*

قد سبق أن الإنسان نوع واحد متفق الأفراد في هذا العالم، وأما في النشأة

* قوله: «فصل في الحشر...» البحث عن الحشر على عدة وجوه منها حشر الإنسان مع أعماله، و هذا الفصل حافل بمعنى الحشر على هذا الوجه، و أعلم أن هذا الفصل من غرر فصول الباب بل الكتاب، بعيد النور جداً قل من غاص في بحر حقائقه و بلغ إلى غور دقائقه، و الله تعالى شأنه ولى التوفيق، و نشير إلى طائفة من أسرار حقائقه كما يلي:

الف - منها أن الإنسان في هذه النشأة نوع تحته أفراد، و في النشأة الآخرة جنس تحته أنواع حيث قال: إن الإنسان نوع واحد - إلى قوله: كثرة لا تخص.

ب - و منها أن النفس الإنسانية في هذه النشأة صورة الهوى، و في النشأة الآخرة هوى الصور الأخروية حيث قال: لأن صورته النفسانية هي مادة قابلة لصور أخروية شتى.

ج - و منها أن البدن المكسوب من أفعال النفس منتش من ممكن ذاته و الأبدان الأخروية تبرز عن بطون النفوس بحسب بذور ملكات فيها و تلك الأبدان بصور مناسبة لتلك الملكات حيث قال: بحسب هينات الخ.

د - و منها أن حشر الخلائق مختلفة على حسب الأعمال و الملكات و الآراء، فإن النيات أيضاً يؤثر في الإنسان تأثيراً عجباً، قال عز من قائل: «و إن تبدوا ما في أنفسكم أو تخفوه يحاسبكم به الله (بقره، ٢٨٥)، و الروايات في ذلك كثيرة.

ه - و منها أن تلك الأبدان صور بلا مادة طبيعية، حيوانات حياتها هي حيات النفس لأنها بارزة من ممكن ذاتها حيث قال: تبصرة أخروية: إن في داخل بدن كل إنسان و ممكن جوفه حيواناً صورياً الخ. و - و منها أن العمل مشخص البدن الإنساني، كما أن العلم مشخص الروح الإنسانية، فالعلم و العمل جوهران يتشخص الإنسان من حيث هو إنسان بهما؛ فالعلم مشخص روحه و العمل مشخص بدنه، و هذا الروح و البدن كلاهما أخرويان حيث قال: كسبتها النفس بيدها العمالة، و أما الروح فيما كسبتها النفس بيد العلامة.

ز - و منها أن تعلق النفس بتلك الأبدان البارزة منها هو التناسخ الصحيح الدائر في ألسنة الأقدمين و

الآخرة فأنواعه متكررة كثيرة لا تحصى لأن صورته النفسانية هي مادة قابلة لصورة أخرى شتى بحسب هيئات وملكات مكتسبة ألبسها الله يوم الآخرة بصور تناسبها فيحشر إليها وبها كما قال تعالى: «يوم ينفخ في الصور فتأتون أفواجا» فتحشر الخلائق مختلفة الأنحاء حسب الأعمال و الملكات والآراء؛ فلقوم على سبيل الوقود «يوم يحشر المتقين إلى الرحمان و قدأ» و لقوم على سبيل التعذيب «و يوم يحشر أعداء الله إلى النار» و لقوم كما قال تعالى: «و نحشره يوم القيامة أعمى» و لقوم كما قال: «و نحشر المجرمين يومئذ زرقاً» و لقوم «إذ الأغلال في أعناقهم و السلاسل يسحبون في الحميم ثم في النار يسجرون» و لقوم على سبيل التعظيم و التكریم كقوله: «سلام عليكم طبتم فادخلوها خالدين» و قوله «ادخلوها بسلام آمين» و لقوم و هم الأسارى كما قال تعالى: «خذوه فقلوه ثم

شريعة سيد المرسلين حيث قال و بهذا يرجع و يؤول معنى التناسخ.

ح - و منها أن الأمر في التكوين على التثليث كما أن التعليم مبني عليه أيضاً. و هذا هو الأصغر و الأكبر و الأوسط، و ذلك كالفردية الأولى و غيرها على ما حقق في عدة مواضع من فصوص الحكم و شرح القيصري عليه.

ط - الإنسان له كمال و فوق كمال، كما أن له تجرداً و فوق التجرد حيث قال: فالأول قوة الخ. ي - أن الزهد الحقيقي لا ينال إلا بالعلم حيث قال: وليعلم أن الزهد الحقيقي الخ. قوله: وإذا الوحوش حشرت (التكوير - الآية ٦) أي الأناسي الذين يحشرون على صور بذور ما اكتسبوا؛ و المروى في البحار عن نامن الحجج - ع) بهذا المفاد من أن الحيوانات صور أعمال الناس فالملكات المستجئة في النفس تتصور بصور الحيوانات المناسبة لها.

و اعلم أن قصيدتي الثائرة العاترة المسماة بـ «ينبوع الحياة» المطبوعة في ديواني ناطقة بأسرار لطائف حكيمية قرآنية في المقام والله سبحانه فتاح القلوب و مئاح الفيوب. و بالجملة أن هذا الفصل من غرر فصول الباب بل الكتاب، بعيد الغور جداً قل من غاص فيه و بلغ إلى غوره و الله تعالى ولى التوفيق.

المجسم صلّوه ثم في سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه». و بالجملّة كل أحد* إلى غاية سعيه و عمله و إلى ما يحبّه و يهواه حتّى إنّ لو أحب أحدٌ حجراً لحشر معه لقوله تعالى: «إنّكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم» و قوله تعالى: «أحشروا الذين ظلموا و أزواجهم»، فإنّ تكرّر الأفعال كما مرّ يوجب حدوث الملكات، و كل ملكة تغلب على نفس الإنسان تتصور في القيامة بصورة تناسبها «قل كل يعمل على شاكلته» و لا شك أنّ أفعال الأشقياء المردودين أنّما هي بحسب مهمهم القاصرة النازلة في مراتب البرازخ الحيوانية، و تصوّراتهم مقصورة على الأغراض الشهوية البهيمية و الغضبية السبعية الغالبة على نفوسهم؛ فلا جرم يكون حشرهم في القيامة على صور تلك الحيوانات و هيئاتها، فإنّ الأبدان سيما الأخرى بهيئاتها و أشكالها المحسوسة قوالب للنفوس بهيئاتها و صفاتها المعنوية، و أشير إليه بقوله تعالى: «و إذا الوحوش حشرت» و قوله: «يا معشر الجن قد استكثرتم من الإنس»، و في الحديث قوله (ص): يحشر الناس على صور نياتهم، و قوله (ص): يحشر بعض الناس على صورة تحسن عندها القردة و الخنازير.

تبصرة اخروية

إنّ في داخل بدن كلّ إنسان و مكن جوفه حيواناً صورياً** بجميع أعضائه و أشكاله و قواه و حواسه، هو موجود قائم بالفعل لا يموت بموت هذا البدن، و هو المحشور يوم القيامة بصورته المناسبة لمعناه، و هو الذي يثاب و يعاقب و ليست حياته كحياة هذا البدن المركب عرضية واردة عليه من الخارج، و إنّما حياته كحياة النفس ذاتية و هو حيوان متوسط بين الحيوان العقلي و الحيوان الحسي

* قوله: «و بالجملّة كل أحد...» أى كلّ أحد يحشر إلى غاية سعيه الخ.

** قوله: «حيواناً صورياً...» أى بلا مادة.

يحشر في القيامة على صورة هيئات و ملكات كسبتها النفس* بيدها العمالة، و بهذا يرجع و يأول معنى التناسخ المنقول عن الحكماء الأقدمين كأفلاطون و من سبقه مثل سقراط و فيثاغورس و غيرها من الأساطين كما مرت الإشارة إليه، و كذا ما ورد في لسان النبوت، و عليه يحمل الآيات المشيرة إلى التناسخ و كذا قوله تعالى: «و إذا وقع عليهم القول أخرجنا لهم دابة من الأرض تكلمهم إنَّ الناس كانوا بأياتنا لا يوقنون»، و قوله تعالى: «و يوم نحشر من كل أمة فوجاً ممن يكذب بآياتنا فهم يوزعون»، و قوله تعالى: «يومئذ يفرقون» كل ذلك إشارة إلى انقلاب النفوس في جوهرها و صيرورتها من أفواج الأمم الصامتة و خروجها يوم النشور إذا بعث ما في القبور و حصل ما في الصدور على صورة أنواع الحيوانات من السباع و المؤذيات و البهائم و الوحوش و الشياطين.

تذكرة توضيحية**

إنَّ أجناس العوالم و النشآت ثلاثة.
إحداها النشأة الأولى و هي عالم الطبيعيات و الماديات الحادثات و الكائنات الفاسدات.
و ثانيها النشأة الوسطى و هي عالم الصور المقادريات و المحسوسات الصوريات بلا مادة.

* قوله: «كسبتها النفس...» أى كسبتها النفس بقوتها العملية و يدها العمالة.

** قوله: «تذكرة توضيحية...» عنوان البحث بالتذكرة ناظر إلى ما مرَّ في الأصل المحادى عشر من الفصل الأول من هذا الباب - أعنى الباب المحادى عشر - حيث صدرَ البحث بقوله: إنَّك قد علمت أنَّ أجناس العوالم و النشآت مع كثرتها التى لاتحصى منحصرة في ثلاثة و إن كانت دارالوجود واحدة الخ. نسفى در كتاب «انسان كامل» (ط ١، ص ٣٧٥) گوید: سخن امام جعفر صادق است عليه السلام: «إنَّ الله تعالى خلق الملك على مثال ملكوته، و أسَّس ملكوته على مثال جبروته ليستدلَّ بملكه على ملكوته و بملكوته على جبروته.

و ثالثها النشأة الثالثة و هى عالم الصور العقلية و المثل المفارقات، فالنشأة الأولى بائدة دائرة متبدلة زائلة بخلاف الأخيرتين و خصوصاً الثالثة، و هى مأوى الكمل* و مرجع الكاملين و معادالمقربين، و الإنسان حقيقة مجتمعة بالقوة من هذه العوالم و النشئات بحسب مشاعره الثلاثة، مشعر الحس و مبدأ الطبع، و مشعر التخيل و مبدأ النفس، و مشعرتعقل و مبدأ العقل، و النفس الإنسانية فى بداية تكوينها و أول خلقها هى بالقوة فى نشأتها الثلاث لأنها كانت قبل وجودها فى ممكن الإمكان و كنتم الخفاء كما قال تعالى: «و قد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً»، و قوله تعالى: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً» و كل ما كان** وجوده أولاً بالقوة فلا بد أن يكون متدرج الحصول فى أصل الوجود و كمالته، و يكون مترقياً من الأدنى إلى الأعلى و متدرجاً من الأضعف إلى الأقوى؛ فلها فى كل من نشأتها الثلاث مراتب و هى قوة و استعداد و كمال، مثال ذلك كالكتابة*** فلها قوة كما للطفل، و استعداد كما للامى المتعلم المحصل لأسباب الكتابة و آلاتها**** ولكن لم يتعلم بعد، و الكمال كما للقادر على الكتابة متى شاء من غير كسب جديد لأجل حصول ملكة راسخة فى هذه الصناعة، و هو قد يكون محبوباً عن الكتابة ممنوعاً عنها لا لمانع داخلى بل لمانع و حجاب خارجى كما للعين الصحيحة إذا لم يبصر لأجل غطاء من خارج، و قد لا يكون كذلك لزوال المانع والحجب الخارجية؛ فالقوة فى الإحساس كما للجنين عند كونه فى الرحم، و الاستعداد له كما للطفل عند تولده تام الآلات للعواس، و الكمال فيه كما للصبي حين ترعرعه، و كذا قياس مراتب التخيل و مراتب التعقل و يقال

* قوله: «و هى مأوى الكمل» الضمير راجع إلى الثالثة.

** قوله: «و كلما كان...» و الصواب: و كل ما كان.

*** قوله: «مثال ذلك كالكتابة» و الصحيح: مثال ذلك الكتابة.

**** قوله: «و آلاته» و الصواب: و آلاتها.

لها^{*} العقل الهولاني، والعقل بالفعل، والعقل الفعّال، فالأول قوة، والثاني استعداد، والثالث كمال، والرابع فوق كمال، فهذه كلّها مراتب متعاقبة الحصول في الإنسان بحسب جوهره و ذاته؛ فمن غلب عليه واحد من هذه الكمالات الثلاثة أعنى الحسى و النفسى و العقلى كان مآله إلى عالمه و أحكام نشأته و لوازمها؛ فمن غلبت عليه نشأة الحس و الاستكمال بالمستلزمات الحسية و المألوفات الدنيوية فهو بعد وفاته أليف غصة شديدة و رهين عذاب أليم، لأنّ الدنيا و لذاتها أمور مجازية لاحقيقة لها؛ و الإحساس بها انفعالات تنفعل النفس بها عند الحدوث و يزول بسرعة عنها و لا تدوم ولكن يبقى الأثر و العادة في المحبة و الاشتياق فمن عشقها و اشتاقها كان كمن أحبّ أمراً معدوماً محبة مفرطة و طلب شيئاً باطلا طلباً شديداً، و حيث لم يكن لمحبوبه أثر و لا لطلبه ثمر فهو في هذه الحال في غصة شديدة و ألم دائم، كذلك حال طلبة الدنيا الراغبين في مشتهياتها إلا أنهم ماداموا في الدنيا يشتهيه ذلك عليهم و يزعمون أنّ لمحبوباتهم حقيقة فيأكلون و يتمتعون كما تأكل الأنعام و النار مشوى لهم، لأنّه إذا طلعت شمس الآخرة و قامت اضمحلت بها رسوم المجازات و ذابت بإشرافها أكوان المحسوسات اضمحلل الظلال و ذوبان الجميد بحرارة ارتفاع الشمس في أوان الصيف فبقى المحب للدنيا المحسوسات المادية محترقاً بنار الجحيم معذباً بالعذاب الأليم، فيكون حشره إلى دارالبوار و مرجع الأشرار و مهوى الفسقة و الكفار، و إن غلب عليه رجاء يوم الآخرة و الميل إلى ما وعده الله و رسوله من الجنة و نعيمها و سرورها و حورها و قصورها و الخوف من عذاب الآخرة و نار جهنم و آلامها و العمل بمقتضى الوعد و الوعيد فمآله الوصول إلى نعيم الجنة و الخلاص من عذاب النار، و إن غلبت عليه القوة العقلية و استكملت بإدراك العقلية المحضة و العلم باليقينيات

* قوله: «و يقال لها» ضمير لها راجع إلى مراتب العقل، و العبارة الكاملة هكذا: و يقال لها العقل الهولاني و العقل بالملكة و العقل بالفعل و العقل الفعّال الخ.

الحقيقية من طريق البراهين و الأسباب العقلية الدائمة فمآله إلى عالم الصور
الالهية و المثل النورية، و الانحراط في سلك المقربين، والقيام في صف الملائكة
العليين بشرط أن يكون عقائده مشفوعة بالزهد الحقيقي خالصة عن أغراض
النفس و الهوى و عن مشتبهات الدنيا، فارغة عن جميع ما يشغل سره عن الحق و
ذلك هو الفضل العظيم و المن الجسيم.

و ليعلم أن الزهد الحقيقي و النية الخالصة عن شوب الأغراض النفسانية
لا يمكن أن يتيسر إلا للطائفة الأخيرة و هم العرفاء الكاملون* دون الجهال
الناسكين، مع أن الغرض الأصلي من النسك هو تخليص القلب عن الشواغل و
التوجه التام إلى المبدء الأصلي والاشتياق إلى رضوان الله تعالى، وليت شعري كيف
يشتاق و يتوجه نحو المبدء الأول و دار كرامته من لا يعرفهما و لا يتصورهما.

فإن قلت: فيلزم الدور مما ذكرت لأن الاشتياق و السلوك إليه تعالى يتوقف
على العلم به والعلم به يتوقف على السلوك نحوه و الاشتياق نحوه، لأن العلم هو
الغاية القصوى.

قلت: نعم العلم هو الأول و الآخر و المبدء و المنتهى ولكن لا يلزم الدور
المستحيل لتفاوت مراتب العلم بالقوة و الضعف؛ فالذي هو مبدء أصل العمل نحوه
من العلم المحاصل** بالتصديق الظني أو الاعتقاد التقليدي لسكان النفس، فإن ذلك
مما يصلح لأن يصير مبدءاً لعمل الخير، والذي هو الغاية القصوى للعمل و السلوك
على الصراط المستقيم هو نحو آخر من العلم و هو المشاهدة الحضورية و الاتصال
العلمي المسمى بالفناء في التوحيد عند الصوفية:

* قوله: «وهم العرفاء الكاملون» في الباب السابع و الستين من مصباح الشريعة: «الغوى ماء ينفجر من
عين المعرفة بالله تعالى».

** قوله: «نحو من العمل المحاصل...» و الصواب: نحو من العلم المحاصل الخ.

فصل (١٠)

في ان للنفس الانسانية انحاء كثيرة من الحشر بعضها قبل

حدوث هذا البدن الطبيعي و بعضها بعده

قد سبق إنَّ للنفس الإنسانية كينونة سابقة على هذا الكون النفساني كما دلت عليه الأحاديث النبوية من طريق أهل بيته (ع)، و ذهب إليه أفلاطون كما هو المشهور، و من قدح على مذهبه من اتباع المشائين بما هو مذكور في الكتب المشهورة لم يعرف مذهبه، و زعم أن مراده أنَّ النفس من حيث نفسيته و نحو وجودها النفسى متقدمة على هذا البدن ليلزم إمَّا التناسخ، و إمَّا وحدة النفوس، و إمَّا تكثر أفراد نوع واحد من غير عوارض مخصصة خارجية و مادة متخصصة بها حاملة لها، و قد مرَّت الإشارة إلى أنَّ مقصوده ليس كما زعموه بل الحق إنَّ للنفس قبل صيرورتها نفساً ناطقة أنحاء أخرى من الكون بعضها في هذه النشأة الدنيوية، و بعضها قبل هذه النشأة و بعضها بعد هذه النشأة، أما التي في هذه النشأة فبعضها حيوانية و بعضها طبيعية نباتية و غير نباتية*، و الانتقالات التي تقع من بعضها إلى بعض لا تكون إلا بمحركة و زمان و مادة مستحيلة كائنة فاسدة، و أما التي قبل هذه النشأة فبعضها مثالية و بعضها عقلية و بعضها قضائية إلهية، و الانتقالات الواقعة هناك على سبيل النزول الوجودى بالإفاضة و الإبداع من غير زمان و حركة، و أما التي بعدها فبعضها حيوانية حسية** و بعضها نفسانية خيالية و بعضها عقلية قدسية؛ فظهر لمن تدبّر و تأمل فيما ذكرناه سابقاً و لا حقاً بالتهج البرهاني أنَّ للأنسان أنواعاً من الحشر.

و مما يؤيد ما ذكرناه ضرباً من التأييد ما قاله الشيخ محيى الدين العربى*** في

* قوله: «و غير نباتية» بل معدنية.

** قوله: «حيوانية حسية» أى حسية برزخية.

*** قوله: «محى الدين الأعرابى» و الصواب محيى الدين العربى قال في الباب الرابع و الثمانين و

الباب الرابع و الثمانين و مأتين: اعلم أن الروح الإنسانى أوجده الله مدبراً لصورة حسية سواء كان فى الدنيا أو فى البرزخ أوفى الدار الآخرة أو حيث كان، فأول صورة لبسها الصورة التى أخذ عليه فيها* الميثاق بالإقرار بربوبية الحق عليه، ثم إنه حشر من تلك الصورة إلى هذه الصورة الجسمية الدنياوية و حبس بها فى رابع شهر من تكون صورة جسده فى بطن أمة إلى ساعة موته؛ فإذا مات حشر إلى صورة أخرى من حين موته إلى وقت سؤاله، فإذا جاء وقت سؤاله حشر من تلك الصورة إلى صورة جسده الموصوف بالموت فيحشى به و يؤخذ بأسماع الناس و أبصارهم عن حياته بذلك الروح إلا من خصه الله بالكشف من نبي أو ولي، ثم يحشر بعد السؤال إلى صورة أخرى فى البرزخ يمكس فيها، بل تلك الصورة عين البرزخ و النوم والموت فى ذلك على السواء إلى نفخة البعث، فيبعث من تلك الصورة و يحشر إلى الصورة التى كان فارقتها فى الدنيا، إن كان بقى عليه سؤال، فإن لم يكن من أهل ذلك الصنف حشر فى الصورة التى يدخل بها الجنة، و المسؤول يوم القيامة إذا فرغ من سؤاله حشر إلى الصورة التى يدخل بها الجنة أو النار، و أهل النار كلهم مسؤولون، فإذا دخلوا الجنة و استقروا فيها ثم دعوا إلى الرؤية و نودوا حشروا فى صورته لاتصلح إلا للرؤية؛ فإذا عادوا حشروا فى صورة تصلح للجنة و فى كل صورة ينسى صورته التى كان عليها، و يرجع حكمه إلى حكم الصورة التى انتقل إليها و حشر فيها، فإذا دخل سوق الجنة و رأى ما فيه من الصور فأية صورة رآها و استحسناها حشر فيها فلا يزال فى الجنة دائماً يحشر من صورة إلى صورة إلى ما لا نهاية له ليعلم بذلك الاتساع الإلهى*: فلا يزال يحشر فى الصور دائماً يأخذها من سوق الجنة ولا يقبل منها إلا ما يناسب صورة التجلى

المأتين من فتوحاته المكيّة (ط بولاق، ج ٢، ص ٦٩٩).

* قوله: «الصورة التى أخذ عليه فيها» ضمير فيها راجع إلى الصورة.

** قوله: «ليعلم بذلك الاتساع الإلهى...» أى الاتساع الإلهى رحمة.

الذى يكون في المستقبل، لأن تلك الصورة هي كالاستعداد الخاص لذلك التجلى؛ فاعلم هذا فإنه من لباب المعرفة الإلهية ولو تفتنت لعرفت أنك الآن كذلك، تحشر في كل نفس في صورة الحال التى أنت عليها، ولكن يحجبك عن ذلك رؤيتك المعهودة، وإن كنت تحس* بانتقالك في أحوالك التى عنها تتصرف في ظاهرك وباطنك ولكن لاتعلم أنها صورة لروحك تدخل فيها في كل آن ويحشر فيها ويصبرها العارفون صوراً صحيحة ثابتة ظاهرة العين؛ فالعارف يقدم قيامته في موطن التكليف الذى يؤل إليها جميع الناس فيزن على نفسه أعماله و يحاسب نفسه هاهنا قبل الانتقال كما حرص الشرع عليه فقال: حاسبوا أنفسكم قبل أن تموتوا، ولنا فيه مشهد عظيم عايناه وانتفعنا بهذه المحاسبة انتهت عبارته، وإما تقلنا بطولها لما فيها من الفوائد النفيسة، وللاتفاق في كثير من وجوه المحشر المذكورة فيها لما ذكرناه، وإن وقعت المخالفة في البعض لأن من عادة الصوفية الاقتصار على مجرد الذوق والوجدان فيما حكموه عليه، وأما نحن فلانعتمد كل الاعتماد على ما لا يبرهان عليه قطعياً ولا نذكره في كتبنا الحكمية.

تذكرة فيها تبصرة

اعلم أيها السالك إلى الله تعالى والراغب في دار كرامته أن هذه الأمور الجسمانية والصور المادية جعلها الله كلها مثالات دالات على الأمور الروحانية القدريّة، كما أنها مثالات** دالات على الأمور الرحمانية القضائية التى هي عالم الجبروت و حضرة الربوبية دلالة المعلول على العلّة، و ذى الغاية على الغاية، و دلالة الناقص على كماله، و الصورة على حقيقتها ومعناها، لأنّ العوالم كما علمت

* قوله: «وإن كنت تحس» الواو وصلية. وقوله: «بانتقالك في أحوالك...» أى في أحوالك و عوارضك.

** قوله: «كما أنها مثالات...» ضمير أنها راجع إلى الأمور الروحانية القدريّة.

متطابقة متحاذية حذر النعل بالنعل، و جميعاً منازل و مراحل إلى الله تعالى، و هي أيضاً صورة الأسماء* الإلهية فإن الأسماء على كثرتها و تفصيلها باعتبار مفهوماتها لا باعتبار حقيقتها و وجودها الذي هو إحدى محض لا اختلاف فيه أصلاً كما سبق بيانه؛ فهي أئماً تنزلت أولاً إلى عالم العقول المقدسة و الأنوار المجرّدة الإلهية و العلوم التفصيلية الإلهية، ثم تنزلت إلى عالم الصور النفسانية و المثل المقدسية، ثم إلى عالم الصور المادية و هي ذوات الجهات و الأوضاع المكانية، فكما أن النزول و الصدور من المبدء الأعلى على هذا المنوال بهذا الترتيب فكذلك الرجوع و الحشر إليه و الورود عليه لا بد أن يكون بتلك الدرج و المراقي على عكس الترتيب النزولي.

فصل (١١)

في أن للانسان حشراً كثيراً كثيرة لا تحصى

قد سبق أنه جعل الله مقامات الحواس و التخيلات و التعقّلات درجاً و مراقي يرتقى بها السالك إليه تعالى، فلا بد أن ينزل أولاً في عالم المحسوسات المادية، ثم في عالم المحسوسات المجرّدة عن المادة المراتية بعين الخيال لصيرورة الحسن خيالاً، ثم في عالم الصور المفارقة لصيرورة الخيال عقلاً بالفعل، و في كل من هذه العوالم الثلاثة طبقات كثيرة متفاوتة في اللطافة و الكثافة، و ما هو أعلى من هذه العوالم يكون عدد طبقاته أكثر و التفاوت بين أسفله و أعلاه أشد؛ فلا يبلغ الإنسان إلى أدنى درجات عالم النهايات إلا بعد طي درجات عالم الأوساط كلّها، ولا يبلغ إلى أدنى درجات عالم الأوساط إلا بعد طي درجات عالم البدايات كلّها، و هو عالم المحسوسات المادية؛ فجميع العوالم و درجاتها هي

* قوله: «هو هي أيضاً صورة الأسماء» أي صورة الأسماء و مظهرها.

منازل السائرين إلى الله تعالى*؛ ففي كل منزل منها للسالك خلع ولبس جديد وموت وبعث منه وحشر إلى ما بعده، فعدد الموت والبعث والحشر كثير لا يحصى، وقيل بعدد الأنفاس وهو الصحيح عندنا بالبرهان الذي أقمنا على أن لاساكن في هذا العالم من الجواهر الطبيعية سيما الجوهر الإنساني المتحرك في ذاته إلى عالم الآخرة ثم إلى الحضرة الإلهية، ولا بد من وروده أولاً إلى أولى مراتب المحسوسات، ثم يرتقى قليلاً قليلاً إلى أن يتخلص منها، وإليه الإشارة بقوله تعالى: «وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً ثم ننجي الَّذِينَ اتَّقَوْا وَنُزِّلُ الظَّالِمِينَ فِيهَا جِثِيًّا» فإن كل واحد من أفراد الناس بواسطة وقوعه في عالم الطبيعية الكائنة يحصل له استحقاق عذاب النار لو لم يتبدل نشأته ولم ينجر سيئته الفطرية بفعل الطاعات وترك الشهوات كما قال تعالى: «وَأُولَئِكَ يَبْدَلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ».

فإن قلت: هذا الذي ذكرت ينافي معنى قوله (ع) كل مولود يولد على الفطرة الحديث.

قلت: لامتزاج بينهما لأن المذكور في الحديث هو فطرة الروح لأنها بحسب ذاتها من عالم القدس والطهارة، والذي كلامنا فيه هو ابتداء نشأة البدن ووقوع النفس فيها، فهي فطرة البدن الذي حصل من الأجسام الحسية المادية التي وجودها أخس الوجودات وأظلمها وأبعدها عن الله وملكوته، وقد ورد في الحديث النبوي (ص): أنه تعالى ما نظر إلى الأجسام مذخلها، وبما ذكرناه أيضاً اندفع التدافع بين حديثين مشهورين أحدهما كل مولود يولد على الفطرة والآخر إن الله قد خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليها من نوره الحديث واعلم يا حبيبي

* قوله: «فجميع العوالم ودرجاتها هي منازل السائرين إلى الله تعالى» واعلم أن السؤال الرابع من أسئلة خاتمة كتاب مصباح الانس في السير المعنوي للإنسان وأقسامه مطلوب في المقام جداً، فإن شئت فراجع (ط ١ من الرحلى المجرى، ص ٢٩٤ و ٢٩٥).

أنه كما لا بد من ورودك إلى هذا العالم المحسى فلا بد لك في الخلاص عنه وعن علاقته من معرفة الأمور المحسوسة، لأنَّ المهاجرة عنها أئماً يكون بالزهد فيها وهو لا يحصل إلا بمعرفتها والعلم بدنائتها وخسستها، ولأنَّ الدنيا والآخرة واقعتان تحت جنس المضاف من جهة الدنو والعلو والدنائة والشرف والأولوية والأخروية، ومعرفة أحد المضافين يستلزم معرفة الآخر معاً، وكذا جهالة أحدهما مع جهالة الآخر؛ فمن لم يعرف الدنيا وخسستها لم يعرف الآخرة وشرفها، ومن لم يعرف الآخرة وشرفها كيف اختارها واشتاق إليها، ولهذا ولوجوه أخرى اعتنى الحكماء بالبحث عن الأجسام الطبيعية وأحوال المحسوسات لينتقلوا منها إلى ما وراء المحسوسات وما بعد الطبيعيات كما قال تعالى: «ولقد علمتم النشأة الأولى فلو لا تذكرون».

فصل (١٢)

في تذكran الموت حق والبعث حق

قد علمت من تضاعيف ما أسلفنا ذكره من أن لكل شيء جوهرى حركة جبلية نحو الآخرة، وتشوقاً طبيعياً إلى عالم القدس والملكوت، وله عبادة ذاتية تقرباً إلى الله تعالى سيما الإنسان لكونه أشرف الأنواع الواقعة تحت الكون والفساد، فله كما سبق مراراً انتقالات وتحولات ذاتية من لدن حدوثه الطبيعى إلى آخر نشأته الطبيعية، ثمَّ منها إلى آخر نشأته النفسانية وهلم إلى آخر نشأته العقلية. وعلمت أيضاً أن أول ما اقتضت النفس وتوجَّهت إليه تكميل هذه النشأة الحسية، وتعمير مملكة البدن بالقوى البدنية والآلات، والبدن بمنزلة الراحلة أو السفينة لراكب النفس في السفر إلى الله تعالى في برِّ الأجسام وبحر الأرواح، ثمَّ إذا كملت هذه النشأة وعمرت هذه المرحلة عبرت منها وأخذت في تحصيل نشأة ثانية، ودخلت في منزل آخر أقرب إلى مبدئها وغايتها، وهكذا

تتدرّج* في تكميل ذاتها و تمييز باطنها و تقوية وجودها بإمداد الله و عنايته، و كلما ازدادت في قوّة جوهرها المعنوي و اشتدت نقصت في صورتها الظاهرية و ضعف وجودها الحسي؛ فإذا انتهت سيرها الذاتي و حركتها الجوهرية إلى عتبة باب من أبواب الآخرة** عرض لها الموت عن هذه النشأة، و الولادة في النشأة الثانية؛ فالموت نهاية السفر إلى الآخرة و بداية السفر فيها إلى غاية أخرى هي النشأة الثالثة، و قد مرّ أيضاً أن النفس الإنسانيّة في مبدئ تكونها كالجنين في بطن الدنيا و مشيمة البدن فيترى شيئاً فشيئاً في هذه الدنيا كما يترى الجنين في بطن أمه، و الموت سواء كان طبيعياً أو إرادياً عبارة عن الخروج عن بطن الدنيا إلى سعة الآخرة، فانتضح و انكشف بما ذكرناه سابقاً ولا حقاً أن الموت أمر طبيعي للنفس و كلّ أمر طبيعي لشيء يكون خيراً و تماماً له، و كلّ ما هو خير و تمام لشيء فهو حقّ له؛ فثبت أن الموت حقّ للنفس، فأما الفساد و الهلاك الذي يطرق البدن فائماً هو أمر واقع بالعرض لا بالذات كسائر الشرور الواقعة في هذا العالم بالعرض تبعاً للخيرات و الغايات الطبيعية؛ فالعدالة الإلهية تقتضي رعاية ما هو الأشرف و الأفضل؛ فالحياة الروحانيّة للإنسان أشرف من هذه الحياة الطبيعيّة البدنية. على أنّك لو نظرت نظراً حكيماً في البدن من حيث هو بدن طبيعي لوجدت قوامه و تمامه بالنفس و قواها، و هذيته و تشخصه بها، بل وجدته متّحداً بها اتحاد المادّة المهيمنة بالصورة المعيّنة، و اتحاد الناقص بالتام، و القوّة بالفعل؛ فلو فرض تفرّده بذاته دون النفس و قواها لم يبق له إنّيّة و حقيقة إلا العناصر و الأجزاء المتداعية للافتراق، و هي بحالها كما كانت قبل الموت و بعده.

* قوله: «و هكذا يتدرّج...» و الصواب: و هكذا تتدرّج.

** قوله: «من أبواب الآخرة» و الصواب: من أبواب الآخرة. قوله: «بداية السفر» و الصواب: و بداية السفر.

واعلم أن الأجسام الواقعة تحت تصرف النفوس* والأرواح هي في نفسها مضمحلة مهورة مستهلكة، وكلما كانت النفوس أشرف وأقوى كانت الأبدان المتصرفة فيها أضعف قوةً وأقل إنانيةً وأتقص وجوداً، وكلما أضعفت النفس في القوة والحياة والكمال أمعن البدن في الضعف والموت والزوال حتى إذا بلغت غايتها من الاستقلال انعدم البدن بالكلية وزال، وهذا المعنى مشاهد في الأجسام الطبيعية، ألا ترى أن جسمية الجماد أقوى وأحكم من جسمية النبات، وهي أقوى من جسمية الحيوان، وهي من جسمية الإنسان بحسب تفاوت نفوسها وأرواحها في القوة والتمام.

قال بعض العرفاء: إن الموت أثر تجلّى الحق لموسى النفس الناطقة فيندك جبل إنسية البدن اندكاً، وتجليه تعالى أنما يكون في عالم الملكوت للنفس التي قويت نسبتها إلى ذلك العالم، فعند ما قويت لشيء جهة الروحانية والملكوتية اضمحلت منه جهة الجسمانية والملك لاثنين ضدان، وإن الدنيا والآخرة ككفتين** رجحان إحداها يوجب نقصان الأخرى، وهذا الذي ادّعيته غير منقوض بالفلك وما فيه لأن كمالات الأفلاك*** والكواكب وخصائصها الكمالية كلها من جهة نفوسها لا من جهة أجسادها؛ فإن امتناعها عن قبول الانقسام ودخول جسم فيها من خارج وورود آفة وفساد واستحالة وغير ذلك كلها ليس إلا من جهة نفوسها لا من جهة أجسادها ولأجل قوة أو صلابة في جسميتها إذ لا طبيعة أخرى لها ولا قوة فيها إلا ما يكون من لوازم نفوسها؛ فجسمية الفلك بما هي

* قوله: «واعلم أن الأجسام الواقعة تحت تصرف النفوس...» راجع آخر الفصل الثامن من المرحلة الرابعة (ج ٢، ص ٥٥ من هذا الطبع)، حيث يقول: «ذكر إجمالي: كلما كانت الصورة أشد فعلية...»

** قوله: «ككفتان» والصحيح: ككفتين. قوله: «هو هذا الذي ادّعيته...» أي من أن النفس كلما كانت أقوى وأشرف كان البدن أضعف وأخس.

*** قوله: «كمالات الأفلاك» والصواب: لأن كمالات الأفلاك الخ.

مادة* لها لا بما هي جنس، وقد علمت الفرق بينهما مراراً هي أضعف الأجسام بل الفلك كله نفس إلا أن له أمراً شبيهاً بالهوى الأولى أو أرفع منها قليلاً لتمكن فيه قبول الأوضاع والحركات وأما أجسام الآخرة فقد علمت أنها بعينها نفوسها، وعلمت أن وجودها وجود إدراكى نفسانى وحياتها حياة ذاتية لاعرضية كهذه الأجسام المادية.

حكمة الهية

إن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء**، وجعل في جبلتها كراهة الفناء والعدم، وهذا حق لما علمت أن طبيعة الوجود خير محض ونور صرف، وبقاؤه خيرية الخير ونورية النور، والطبيعة لم تفعل شيئاً باطلاً، وكلما ارتكز فيها لا بد أن يكون له غاية يترتب عليه وينتهى إليها؛ فعلم من هذا أن محبة النفوس للبقاء وكراهتها للموت ليست إلا لحكمة وغاية هي كونها على أتم الحالات وأكمل الوجودات، فكون النفوس مجبولة على طلب البقاء ومحبة الدوام دليل على أن لها وجوداً أخروياً باقياً أبداً الدهر، وذلك لأن بقائها في هذه النشأة الطبيعية أمر مستحيل؛ فلو لم يكن لها نشأة أخرى باقية تنتقل إليها لكان ما ارتكز في النفس وأودع في جبلتها من محبة البقاء السرمدي والحياة الأبدية باطلاً ضائعاً، ولا باطل في الطبيعة كما قالت الحكماء الإلهيون.

* قوله: «بما هي مادة...» أى بما هي مادة وبشرط لا، لا بما هي جنس ولا بشرط. وقوله: «بل الفلك كله نفس...» في العبارة سقط و صوابها هكذا: بل الفلك كله نفس إلا أن له أمراً شبيهاً بالهوى الأولى.

** قوله: «إن الله تعالى قد جعل لواجب حكمته في طبع النفوس محبة الوجود والبقاء...» قال الشيخ الرئيس - قدس سره - في نفس الشفاء (الفصل الأول من المقالة الثانية، ص ٢٩٤ من الطبع الأول الرحلى؛ و ص ٧٧ من نفس الشفاء بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه): كان حُب الدوام أمراً فائضاً من الإله على كل شيء الخ.

عقد و حل

و لك أن تقول: إذا كان موت البدن في هذه النشأة الفانية حياة النفس في النشأة الباقية، وإنَّ للنفس توجهاً جبلياً إلى الانتقال إلى عالم الآخرة عن هذا العالم، و حركة ذاتية جوهرية إلى القرب من الله تعالى و الدخول في عالم الأرواح و الاجتناب عن دار الظلمات و المحجب الجسمانية؛ فإنَّ التجسّم عين الحجاب و الظلمة و الجهل فما سبب كراهة النفوس و توحّشها عن الموت و طرح الجسد، و فيه تعرى النفس عن ثقله* و كثافته، و خلاصها عن الحبس و انطلاقتها عن السجن و قيده.

فنقول: في كراهة الموت البدني للنفوس الإنسانية سببان فاعلي و غائي، أمّا السبب الفاعلي فهو إنَّ أوّل نشئات النفس هي هذه النشأة الطبيعية البدنية، و لها الغلبة على النفوس ما دامت متصلة بالبدن متصرفة فيه؛ فيجرى عليها أحكام الطبيعة البدنية و يؤثر فيها كلّما يؤثر في الجوهر الحسيّ و الحيوان الطبيعي من الملائمات و المناهيات البدنية، و لهذا تتألم و تتضرر بتفرق الاتصال و الاحتراق بالنار و أشباه ذلك لامن حيث كونها جواهر نطقية و ذوات عقلية بل من حيث كونها جواهر حسية و قوى تعلّمية؛ فتوحّشها من الموت البدني و كراهتها أمّا يكون بحصة لها من النشأة الطبيعية، و هي متفاوتة بحسب شدة الانغمار في البدن و الانكباب فيه. على أنا لانسلم الكراهة عند الموت الطبيعي الذي يحصل في آخر الأعمار الطبيعية دون الآجال الاخترامية، و أمّا ما يقتضيه العقل التام و قوة الباطن و غلبة نور الإيمان بالله و اليوم الآخر و سلطان الملكوت فهو محبة الموت الدنيوي و التشوق إلى الله و مجاورة مقربه و ملكوته، و التوحّش عن حياة الدنيا و صحبة الظلمات و مجاورة المؤذيات؛ فالعارف يتوحّش من صحبة حيوانات الدنيا و توحّش الإنسان الحى من مقارنة الأموات و أصحاب القبور، و أمّا السبب الغائي و الحكمة في كراهة الموت هو محافظة النفس للبدن الذي هو بمنزلة المركب

* قوله: «تعرى النفس عن ثقله» ثقل بالضم: كنجاره و دُرد از هر چیز (منتهى الأرب).

في طريق الآخرة، و صيانتته عن الآفات العارضة ليتمكن لها الاستكمالات العلمية والعملية إلى أن يبلغ كمالها الممكن، وكذا إرادة الله تعالى تعلقت بإبداع الألم و الإحساس به في غرائز الحيوانات، و الخوف في طباعها عما يلحق أبدانها من الآفات العارضة و العاهات الواردة عليها حثاً لنفوسها على حفظ أبدانها و كلاله أجسادها و صيانة هياكلها من الآفات العارضة لها، إذ الأجساد لا شعور لها في ذاتها و لا قدرة على جرّ منفعة أو دفع مضرة، فلولم يكن الألم و الخوف في نفوسها لتهاونت النفوس بالأجساد و خذلتها و أسلمتها إلى المهالك قبل فناء أعمارها و انقضاء آجالها، و هلكت في أسرع مدة قبل تحصيل نشأة كمالية برزخية و تعمير الباطن، و ذلك ينافي المصلحة الإلهية و الحكمة الكلية في إيجادها و ليس الأمر في الآلام و الأوجاع المودعة في الحيوانات كما ظنّه قوم من التناسخية من أنها من باب العقوبة لها بل لما ذكرناه.

فصل (١٣)

في الإشارة الى حشر جميع الموجودات حتى الجماد و النبات الى الله تعالى كما يدل عليه الآيات القرآنية

اعلم أن الممكنات كما مرّ على طبقات: أوليها المفارقات العقلية و هي صور علم الله.

و ثانيها: هي الأرواح المدبرة تدبيراً كلياً للأجرام العلوية و السفلية المتعلقة بها ضرباً من التعلق.

و ثالثها: الأرواح المدبرة تدبيراً جزئياً، و النفوس الخيالية المتعلقة بالأجسام السفلية البخارية و الدخانية أو النارية منها و ضرب من الجنّ و الشياطين.

و رابعها: هي النفوس النباتية.

و خامسها: الطوائع السارية في الأجسام المنقسمة بانقسامها.

و سادسها: الأجسام الهيولوية و هي الغاية في الخسة و البعد عن المبدء الأوّل

و جميعها محشورة إليه تعالى. و نحن بصدد إثبات هذا المطلب إجمالاً و تفصيلاً بتوفيق ربنا الأعلى.

فنقول: أما الوجه الإجمالي فهو كما مر أنه تعالى لم يخلق شيئاً إلا لغاية، و ما من ممكن إلا وله فاعل و غاية، و من الموجودات و هى المركبات ما له علل* أربع: الفاعل و الغاية و المادة و الصورة، و لكل غاية غاية أخرى ولا يتسلسل إلى غير النهاية بل ينتهى إلى غاية أخيرة لا غاية لها، كما إن لكل مبدء مبدء حتى ينتهى إلى مبدء أول لا مبدء له، و قد ثبت بالبرهان أن باري الكل لا غاية في فعله سوى ذاته، و إنه غاية الغايات كما أنه مبدء المبادئ، ولا شك أن غاية الشيء ماله أن يصل إليه إلا لمانع خارجي و كلما لا يمكن الوصول إليه لم يكن إطلاق الغاية عليه إلا بالمجاز فلم يكن غاية بالحقيقة، و قد فرضناها غاية هذا خلف، فثبت بما ذكرناه أن جميع الممكنات بحسب الطبائع و الفرائض طالبة إياه تعالى منساقة إليه متحركة نحوه إنسياقاً معنوياً و حركة ذاتية، و هذه الحركة و الرغبة لكونهما مركبتين في ذاتها من الله لم تكونا هباءً و عبثاً ولا معطلا؛ فلا محالة غايتها كائنة متحققة مترتبة عليها إلا لعائق قاصر، و القسر لكونه خلاف الطبع لا يكون دائماً بل منقطع كما سبق بيانه؛ فيزول القواسر و الموانع و لو بعد زمان طويل فتعود الأشياء كلها إلى غاياتها الأصلية، و غاية الشيء أشرف لاحالة من ذلك الشيء فغاية كل جوهر هى أقوى جوهرية و أتم وجوداً و أشرف مرتبة من ذلك الجوهر، و هكذا تنقل الكلام إلى تلك الغاية حتى تنتهى إلى غاية أخيرة لأشرف منها ولا غاية بعدها دفعاً للتسلسل، و هى غاية الغايات و منتهى الحركات و الرغبات و مأوى العشاق الالهيين و المشتاقين و ذوى الحاجات؛ فالكل محشور إليه تعالى و هو المطلب.

و أما البيان التفصيلي فلنورده في دعاوى:

* قوله: «له علل...» في العبارة سقط، و تمامها هكذا: له علل أربع: الفاعل و الغاية و المادة و الصورة.

الدعوى الأولى في حشر العقول الخالصة إلى الله تعالى قد سبق مراراً أنها مستهلكة الهويات في هويته تعالى، وأنها باقية ببقاء الله راجعة إليه، و لنوضح ذلك بذكر وجوه من البراهين:

الأول أن هوياتها وجودات صرفة و إنيات محضة لا يشوبها عدم، و أنوار خالصة لا يخالطها ظلمة، و إنما التفاوت بينها و بين نور الأنوار بالنقص و التمام و كذابين بعضها مع بعض ليس إلا بالشدة و الضعف، و متى كانت كذلك كان لها اتصال معنوى و لم تكن معزولة الهويات عن الهوية الإلهية، و لأن تمام الشيء هو بالحقيقة ذلك الشيء و أحق به منه.

البرهان الثانى أن قاعدة الإمكان الأشرف يقتضى أن يكون بين المبدء الأول و ما فرض أقرب الموجودات إليه اتصال معنوى. و كذا بين الموجود و ما يتلوه، و هكذا إلى آخر الإنيات المحضة و الأنوار الصرفة؛ فيكون الكل كأنه ذات واحدة لها اتصال واحد متفاوتة المراتب فى شدة الإشراق و كمالية الوجود، و لها جنبه عالية غير متناهية فى الشدة، و جنبه أخرى متناهية فى الشدة مع عدم تناهيا فى المدة و العدة، و ذلك لأنه لو لم يكن بينها هذا الاتصال يلزم انحصار غير المتناهى بين حاصرين كما بيناه، و لا مخلص إلا يكونها من مراتب الالهية و درجات الربوبية كما أسير إليه بقوله تعالى: «رفيع الدرجات ذو العرش» فهى واصله إليه راجعة إلى ذاته.

البرهان الثالث أن العقل حيث لا حجاب بينه و بين الحق تعالى له أن يشاهد بذاته ذات الأول لكن لاعلى وجه الاكتناء و إلا لكان محيطاً به قاهراً عليه هذا محال، و إذ لا واسطة بينهما و لا حجاب يوجب البينونة فلا محالة يتجلى الحق عليه بصريح الذات إذ لا جهة أخرى و لا صفة زائدة؛ فذاته تعالى متجلٍ بذاته على العقل الأول فذات العقل الأول هى صورة هذا التجلى إذ ليس له قابل للتجلى غير ذاته؛ فما به التجلى و المتجلى و المتجلى له كلها شىء واحد، و ليس هناك أمران ذات العقل و تجلى الحق له إذ يمتنع أن يصدر عنه تعالى بجهة

واحدة صورتان صورة العقل و صورة التجلّي، و يستحيل أن يتكرّر وجودان لشيء واحد؛ فثبت من ذلك أن وجود العقل بعينه عبارة عن تجلّيه تعالى بصورة ذاته عليه، و صورة ذات الحق ليست بأمر مغاير لذاته؛ فذات العقل كأنّها صفحة مرآة يترائي فيها صورة الأوّل، و كما ليس في صفحة المرآة لون و لا شيء وجودي إلا الصورة المرئية، و لا الصورة المرئية أمر مغاير لحقيقتها فكذلك ليس للعقل هويّة إلا صورة هويّة الأوّل، و الصورة ليست بأمر مفارق لذى الصورة، و لا تفاوت جهة فيها إلا كونها مثلاً له و حكاية عنه، و هو ذاتها و حقيقتها فالذات الإلهية هي حقيقة العقل و العقل مثالها، و كلّ ذى حقيقة راجع إلى حقيقته، فالعقل الأوّل محشور إليه تعالى، و كذا العقول البواقي محشورة إليه بالبيان المذكور لأنّ المحشور إلى المحشور إلى شيء محشور إلى ذلك الشيء .

البرهان الرابع قد مرّ في مباحث العقل و المعقول من الفنّ الكلّي البرهان على ثبوت الاتحاد بين العاقل و معقوله بالذات، و ثبت في مباحث علمه تعالى أنّ المفارقات العقلية هي بعينها علومه التفصيليّة بالأشياء لا بصورة زائدة عليها، فإذا كانت ذاتها عين عقله تعالى بالموجودات و عقل الشيء كما علمت غير مبائن عنه فهي لا محالة راجعة محشورة إليه تعالى صائرة إياه.

البرهان الخامس قد سبق في مباحث علم الله تعالى أنّ الصور العقلية الإلهية قائمة بذاته تعالى قواماً ذاتياً لاعلى وجه الحالّة و المحليّة، و أنّها من لوازم ذاته الغير المجعولة الثابتة له باللاجعل الثابت لذاته تعالى الواجبة بالوجوب الثابت له الباقية ببقائه تعالى فلا محالة محشورة إليه تعالى؛ فثبت بهذه البراهين أنّ عالم العقل و الصور الالهية و الأنوار المفارقة كلّها عائدة إليه فانية من ذاتها باقية ببقاء الله، و الله معادها كما أنّه مبدؤها.

الدعوى الثانية في حشر النفوس الناطقة إلى الله تعالى هذه النفوس إمّا كاملة كمالاتاً عقليّة أو ناقصة، أمّا النفوس الكاملة فهي التي خرجت ذاتها من حدّ العقل بالقوّة إلى حدّ العقل بالفعل فصارت النفس عقلاً بالفعل، و كلّما صارت النفس

عقلا بالفعل انتقلت عن ذاتها و اتحدت بالعقل الذى هو كمالها فحشرت إليه، و كلما كان محشوراً إلى العقل كان محشوراً إليه تعالى لأن المحشور إلى المحشور إلى شىء كان محشوراً إلى ذلك الشىء، فالنفوس الكاملة محشورة إليه تعالى و هو المطلوب، و أما النفوس النطقية الناقصة فلا يخلو إما أن تكون مشتاقة إلى الكمال العقلى أولاً، و النفوس الغير المشتاقة إلى ذلك الكمال سواء كان عدم اشتياقها إليه بحسب أصل الفطرة كما هو حال الأنعام، أو من جهة أمر عارض عليها كما قال تعالى: «نسوا الله فأنساهم أنفسهم» فهي محشورة إلى عالم متوسط بين العقلى و المادى و هو عالم الأشباح المقدارية و عالم الصور المحسوسة المجردة، و هى قوالب و حكايات و ظلال لما فى العالم العقلى من الصور العقلية، و بها قوامها و دوامها و كيفة حشرها ككيفية حشر سائر النفوس البهيمية و السبعية «إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلاً» و سيجىء حال معاد النفوس الحيوانية، و أما النفوس المشتاقة إلى العقلية الغير البالغة إلى كمالها العقلى فهي مترددة فى المجحيم معذبة دهرأ طويلاً و قصيراً بالعذاب الأليم، ثم يزول عنها الشوق إلى العقلية إما بالوصول إليها* إن تداركته العناية الإلهية بجذبة ربانية أو شفاعة ملكية أو إنسانية لقوة الشوق و ضعف العلائق، أو بطول المكث فى البرازخ السفلية و الاستيناس إليها فيزول عنها العذاب و يسكن عند المآب إما إلى الدرجة العليا و إما إلى المهبط الأدنى فيحشر إلى الله من جهة أخرى من غير تناسخ كما سيظهر.

الدعوى الثالثة فى حشر النفوس الحيوانية هذه النفوس الحيوانية إن كانت بالغة حد الخيال بالفعل غير مقتصرة على حد الحس فقط فهي عند فساد أجسادها لا تبطل بل باقية فى عالم البرزخ محفوظة بهوياتها المتمايزة محشورة فى صورة مناسبة لهيئاتها النفسانية، و أشخاص كل نوع منها مع كثرتها و تميزها و تشكيلها

* قوله: «أو بالوصول إليها...» العبارة محرفة، صحيحها هكذا: «إما بالوصول إليها إن تداركته العناية الإلهية» و اعلم أن هذا الكلام ناظر إلى التكامل البرزخى، فتبصر.

بأشكالها و أعضائها المناسبة لها المثقفة بحسب نوعها المختلفة بشخصياتها واصله إلى مبدء نوعها و ربّ طلسمها، و هو من العقول النازلة في الصف الأخير من العقليات؛ فإن لكلّ نوع من أنواع الحيوانات* و غيرها من الأجسام الطبيعية عقلا هو مبدؤها و غايتها كما سبق بيانه؛ فإذا كان الأمر هكذا فلا محالة يكون أفراد كلّ نوع طبيعي متصلة إلى مبدؤها الفاعلي و الغائي، لكن هذه العقول العرضية الأخيرة التي ليست بعدها عقل آخر بعضها أشرف من بعض، ولأجل ذلك كانت الأنواع الطبيعية بعضها أشرف لأنّ شرافة العلّة المؤثرة يوجب شرافة المعلول؛ فمن تلك العقول مالم يتوسّط بينه و بين معلوله الطبيعي شيء آخر لغاية نزوله العقلي؛ فحكمه حكم النفوس المباشرة للأجسام إلا أنّ النفس ليست هارتبة الإبداع للجسم بل التدبير و التصريف بخلاف العقل، و منها ما يتوسّط بينها و بين طبيعة معلوله نفس إنسانية إن كان في غاية الشرف و هو ربّ نوع الإنسان، أو نفس حيوانية و هو دونه في الشرف، أو نفس نباتية و هو أنزل منهما جميعاً و أرفع من العقول النازلة التي هي مبادئ الطبائع الجمادية؛ فالعقول التي هي مبادئ الطبائع الحيوانية التي لها نفوس خيالية بالفعل ترجع تلك النفوس إليها مع بقاء تعدّدها و امتياز هوياتها الشخصية، فهي بشخصياتها محشورة كلّ طائفة من أفراد نوع واحد إلى العقل الذي هو مبدؤها نوعها، و أمّا النفوس الحيوانية التي هي حساسة فقط و ليست ذات تحيّل و حفظ بالفعل فهي عند موتها و فساد أجسادها ترجع إلى مدبرها العقلي، لكن لا يبقى امتيازها الشخصي و كثرة هويتها المتعدّدة بتعدّد أجسادها بل صارت كلّها موجودة بوجود واحد متّصلة بعقلها لأنّها بمنزلة أشعة نير واحد انقسمت و تعدّدت بتعدّد الروازن الداخلة هي فيها فإذا بطلت الروازن زال التعدد بينها و رجعت إلى وحدتها التي كانت لها عند المبدء؛ فهكذا كهيّة حشر هذه النفوس الحساسة و ذلك كرجوع القوى الحساسة و غيرها المتفرقة في

* قوله: «فإن لكلّ نوع من أنواع الحيوانات...» ناظر إلى المثل الإلهية.

مواضع البدن المجتمعة عند النفس، و من نظر إلى حال الحواس الخمس و افتراقها في أعضاء البدن و اتحادهما في الحس المشترك هان عليه التصديق بأن النفوس الحساسة الجسمانية المتعددة بتعدد الأبدان و هي التي لاستقلالها في الوجود بلاقابل إذا فسدت قوابلها؛ فهي لاحالة مرتبطة بفاعلها و اتحاد الفاعل يوجب اتحاد الفعل و إنما يتعدّد بتعدّد القابل بالعرض؛ فإذا فسدت القوابل يرجع الفعل إلى وحدته الأصلية التي له من جهة الفاعل، فافهم هذا فإنه نافع جداً؛ فإذا حكم النفوس الحيوانية الغير المستقلة في وجودها حكم سائر القوى النفسانية لذات واحدة في أن وجودها وجود رابطى، و أنها غير مدركة لذاتها كقوة البصر و السمع و غيرها فينا؛ فإن قوة البصر مثلاً ليست لها هوية مستقلة و للسمع هوية أخرى مستقلة و إلا لأدركت كل واحدة منها ذاتها بل النفس الدراكة الحاضرة لذاتها هي الهوية الجامعة لهويات القوى يدرك بها غيرها؛ فالباقية بذاتها في القيامة و في النشأة الباقية متميزة هي النفس القائمة بذاتها، و أما سائر قواها فهي باقية ببقائها لأنها متصلة بها متحدة بوحدتها؛ فكذلك حكم النفوس الحيوانية الغير القائمة المستقلة بذاتها ولا الشاعرة لذاتها؛ فهي عند ارتفاع تكررها الذي لأجل تكثر أجسادها رجعت إلى مبدئها و أصلها متحدة فيه كارتجاع المشاعر و القوى بمبدئها الجامع الإدراكي عند فساد مواضعها و آلاتها متحدة به باقية ببقائه.

تنبيه

اعلم أن من الناس من زعم أن الأرواح الإنسية أيضاً كالأرواح الجزئية للحيوانات الدنية و النباتات تتحد بعد خراب أجسادها، و شبهها بالمياه الواقعة في الكيزان و الجرات إذا انكسرت الأوعية و صارت هي متصلة واحدة و واصله إلى الحوض العظيم، و هذا زعم باطل و وهم فاسد، و قياس تلك الأرواح بهذه الأرواح الجزئية السارية في الأجسام قياس مغالطى و همى مبناه عدم الفرق بين الانقسام و التعدد الحاصل بسبب القوابل و بين الانفصال و التكرار الذي بسبب

المبادئ الذاتية، وذلك لأنه ذكر الشيخ العربي في الباب الثاني و ثلاثمائة من الفتوحات بقوله: اعلم أن الناس اختلفوا في هذه المسألة يعنى في أرواح صور العالم هل هى موجودة عن الصور أو قبلها أو معها، وإن منزلة الأرواح من صور العالم كمنزلة أرواح صور أعضاء الإنسان الصغير كالقدرة روح اليد؛ والسمع روح الأذن، والبصر روح العين، والتحقيق فى ذلك عندنا أن الأرواح المدبرة للصور كانت موجودة فى حضرة الإجمال غير مفصلة بأعيانها مفصلة عند الله فى علمه؛ فكانت فى حضرة الإجمال كالحروف الموجودة بالقوة فى المداد فلم يتميز لانفسها وإن كانت متميزة عندالله مفصلة فى حال إجمالها؛ فإذا كتب القلم فى اللوح ظهرت صور الحروف مفصلة بعد ما كانت مجملة فى المداد؛ فقليل هذا ألف و دال و جيم فى البسائط و هى أرواح البسائط، و قيل هذا قام و هذا زيد و هذا خرج و هذا عمر، و هى أرواح الأجسام المركبة، و لما سوى الله صور العالم أى عالم شاء و أراد، كان روح الكل كالقلم فى اليمين الكاتبة، و الأرواح كالمداد فى القلم، و الصور كمنازل الحروف فى اللوح، فنفخ الروح فى صور العالم فظهرت الأرواح متميزة بصورها؛ فقليل هذا زيد و هذا عمر و هذا فرس و هذا فيل و هذا حية و كل ذى روح و ما ثم إلا ذو روح لكنه مدرك و غير مدرك. فمن الناس من قال: إن الأرواح فى أصل وجودها متولدة من مزاج الصور. و من الناس من منع ذلك، و لكل واحد وجه* ينتمى إليه فى ذلك، و الطريق الوسطى ما ذهبنا إليه و هو قوله تعالى: «ثم أنشأناه خلقاً آخر» و إذا سوى الله الصورة الجسمية ففى أى صورة شاء من الصور الروحية ركبها، إن شاء فى صورة خنزير أو كلب أو إنسان أو فرس على ما قرره العزيز العليم، فثم شخص الغالب عليه البلادة و البهيمية فروحه روح حمار، و به يدعى إذ ظهر حكم ذلك الروح فيقال فلان حمار، و كذا

* قوله: «و لكل واحد وجه...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا: و لكل واحد وجه ينتمى إليه فى ذلك و الطريق الوسطى ما ذهبنا إليه الخ.

كلّ ذى صفة يدعى إلى كتابها فيقال فلان كلب و فلان أسد و فلان إنسان، و هو أكمل الصفات و أكمل الأرواح قال تعالى: «الذى خلقك فسواك فعدلك» و تمت النشأة الظاهرة فى أى صورة ما شاء ربك من صورة الأرواح فنسبت إليها كما ذكرناه و هى معينة عند الله؛ فامتازت الأرواح بصورها. ثم إنّها إذا فارقت هذه المواد فطائفة من أصحابنا يقول: إنّ الأرواح تتجرّد عن المواد تجرّداً كلياً و تعود إلى أصلها كما تعود شعاعات الشمس المتولّدة عن الجسم الصّغير إذا صدى إلى الشمس، و اختلفوا هاهنا على طريقتين فطائفة قالت لا تمتاز بعد المفارقة لأنفسها كما لا تمتاز ماء الأوعية الّتى على شاطئ النهر إذا انكسرت فرجع ماؤها إلى النهر. وقالت طائفة أخرى: بل تكتسب بمجاورة الجسم هيئات رديّة و حسنة فتمتاز بتلك الهيئات إذا فارقت، كما إنّ ذلك الماء إذا كان فى الأوعية أمور تغيّره عن حالته إمّا فى لونه أو رائحته أو طعمه فإذا فارقت الأوعية صحبته فى ذاته ما اكتسبته من الصفة، و حفظ الله عليها تلك الهيئات المكتسبة، و وافقوا فى ذلك بعض الحكماء. و طائفة قالت: الأرواح المدبرة لا تزال مدبرة فى عالم الدنيا فإذا انتقلت إلى البرزخ دهرت أجساداً برزخية و هى الصور الّتى يرى الإنسان نفسه فيها فى النوم، و كذلك الموت و هو المعبر عنه بالصّور ثم يبعث يوم القيامة فى الأجسام الطّبيعية كما كانت فى الدنيا. و إلى هنا انتهى خلاف أصحابنا فى الأرواح بعد المفارقة، و أمّا اختلاف غير أصحابنا فى ذلك فكثير خارج عن مقصودنا انتهت ألفاظه.

و إمّا نقلنا بطولها لما فيها من بعض التحقيقات المطابقة لما نحن عليه من الحكمة البرهانية و إن كان فيها بعض أشياء مخالفة لها.
منها أنّه حكم بتقدّم وجود الصورة* الجسمية على وجود الأرواح المدبرة لها،

* قوله: «منها أنّه حكم بتقدّم وجود الصورة...» أقول: الحق أن هذه الإيرادات غير واردة على الشيخ الأكبر، و الأمر أشجع مما نفوه به صاحب الأسفار فى الاعتراض عليه، و العجب منه - قدس سره - مع

و قد علمت أن تلك الأرواح أعنى النفوس بحسب ذاتها متقدمة على الأبدان ضرباً من التقدم، و هى المختصة للأبدان بهيئاتها و أشكالها و أعضائها التى تناسب لمعانيتها و صفاتها الذاتية و فصولها المتنوعة لتكون مظهراً لحقائقها و موضوعة لأفاعيلها و قابلة لأعمالها التى بها يخرج كمالاتها من القوة إلى الفعل، فالأبدان تابعة فى الوجود للأرواح بالذات لا بالعكس و إن كانت هى أيضاً مفتقرة إليها فى طلب الكمال و ظهور الأفعال، و المراد من الصورة فى قوله تعالى: «فى أى صورة ما شاء ركبك» هى الصورة الجسمية الدنيوية، و الذى ذكره من أن الشخص الغالب عليه البلادة روحه حمار صحيح لكن جسده أيضاً جسد حمار تابع لروحه، و ذلك أعم من أن يكون فى هذه النشأة* بحسب الفطرة الأصلية كهذا النوع المجهود فى الدنيا أو فى النشأة الآخرة بحسب ما اكتسبته النفس الآدمية من الصفات البهيمية فى الفطرة الثانية فتحشر فى الآخرة بصورة تلك البهيمة، و بالجملة هيئات الأبدان تابعة لهيئات النفوس فى كلتا النشأتين.

و منها أنه يظهر من كلامه أن الصورة التى يبعث فيها الإنسان يوم القيامة هى بعينها الصورة الطبيعية التى كانت** فى الدنيا، و قد علمت أنه ليس كذلك و أن الدنيا و الآخرة نشأتان مختلفتان فى نحو الوجود، و أن الصورة المبعوثة من الإنسان فى القيامة ليست طبيعية لكنها محسوسة بالحواس الظاهرة فى الآخرة كما مر.

و منها أنه كان يجب عليه أن يفرق بين الأرواح الكلية و الأرواح الجزئية فى الأحكام التى ذكرها، بل بين الأرواح الثلاثة أعنى الأرواح العقلية النطقية، و الأرواح الحيوانية الخيالية، و الأرواح الحيوانية الحسية على مراتبها، و أن أيها متميزة الوجود بعد مفارقة الأجساد، و أيها غير متميزة بعدها، و الذى ذكره

فخامة شأنه كيف خفى عليه ما استجنّ فى مطاوى كلمات صاحب الفتوحات؟!

* قوله: «من أن فى هذه النشأة» الصواب: من أن يكون فى هذه النشأة.

** قوله: «الطبيعية كانت» والصواب: الطبيعية التى كانت.

طائفة من أن الأرواح غير متميزة بعد المفارقة لأنفسها بل هي كمياه الأوعية إذا انكسرت فاثحدت حكم صحيح إلا أنه مختص بالأرواح الجزئية الحسية و ما دونها من الأرواح النباتية و غيرها، و ليس بصحيح فيما فوقها من الروحين السابقين أعنى العقلية و الحياتية لأنهما مستقلتان في الوجود ليستا ساريتين في الأجساد ليكون تميزهما و تعدد هما تابعين لتعدد الأجساد و تميزها، فهما بعد فساد هذه الأجساد متكررة الأفراد متميزة الذوات و الوجودات، نعم لهما و لغيرهما كينونة أخرى فوق العالمين و هي وجودها الإجمالي في مبداء عقلي و جوهر قدسي مسمى بالقلم الإلهي؛ فهناك وجود جميع الموجودات مجملة كما ذكره و قد سبق تحقيقه.

الدعوى الرابعة في حشر القوى النباتية أمّا نفوس النباتات فدرجتها أدنى من النفوس الحيوانية لكونها عديمة الحواس سيما اللطيفة منها، و هي أرفع درجة من الطبائع الجمادية و العنصرية لأنّها ضرباً من الشعور اللّمسى كما يشاهد من أفاعيلها، و لهذا يستحق إطلاق اسم النفس عليها؛ فلها حشر يقرب من حشر الحيوانات السفلية إذ لها في هذا الوجود الطبيعي ضرب من الترقى و الاستكمال و التقرب إلى المبدء الفعّال، و نوع منها و هي السارية في النطف الحيوانية تنتهى في الاستكمال إلى درجة الحيوان، و نوع منها ما يتخطى عن هذه الدرجة أيضاً خطوة أخرى إلى مقام الإنسانية فيكون حشرها أتم و قيامها في القيامة أرفع، و دنوها عند الله أقرب، و أمّا ما سوى هذين النوعين و هي المقصورة في حركاتها و سمعها على تحصيل الكمال الباقي فيكون معادها عند فساد أجسادها إلى مقام أنزل و حشرها إلى مدبر عقلى أدنى بالقياس إلى المدبرات العقلية التى لأنواع الحيوانات على تفاوت مراتبها في الشرف العقلى.

قال معلّم الفلاسفة في كتاب معرفة الربوبية: فإن قال قائل: إن كانت قوة النفس تفارق الشجرة بعد قطع أصلها فأين تذهب تلك القوة أو تلك النفس. قلنا: تصير إلى المكان الذى لم يفارقه و هو عالم العقلى و كذا إذا فسد الجزء

البهيمن تسلك النفس ألقى فيها إلى أن تأتى العالم العقلى، و إنما تأتى ذلك العالم لأن ذلك العالم هو مكان النفس و هو العقل، و العقل ليس فى مكان فالنفس إذن ليست فى مكان؛ فإن لم يكن فى مكان فهى لاهالة فوق و أسفل، و فى الكل من غير أن تنقسم و تستجزى بتجزى الكل فالنفس فى كل مكان و ليست فى مكان انتهى كلامه.

أقول: ينبغي أن يعلم أن صورة النبات إذا قطع من أصله أوجف تسلك أولاً إلى عالم الصور المقدارية بلا هوى، و ينتهى منه إلى العالم العقلى كما ذكره المعلم؛ فإذا انتهت إلى ذلك العالم الصورى فتصير إما من أشجار الجنة* إن كانت ذات طعم جيد كالحلاوة و نحوها طيبة الرائحة أو من أشجار الجحيم إن كانت رديّة الطعم مرّة المذاق كريهة الرائحة كشجرة الزقوم طعام الأثيم، و أصول هذه الأشجار تنتهى إلى سدة المنتهى عندها جنة المأوى إذ يغشى السدة ما يغشى، كما أن جميع النفوس تنتهى أولاً إلى النفس الكلية ألقى فوقها العقل الكلى و هو مأوى النفوس الكلية كما أنها منتهى النفوس الجزئية.

قال الفيلسوف** الأعظم: إن كل صورة طبيعية فى هذا العالم هى فى ذلك العالم إلا أن هناك بنوع أفضل و أعلى و ذلك أنها هاهنا متعلقة بالهوى و هى هناك بلاهوى، و كل صورة طبيعية هنا فهى صنم للصورة ألقى هناك الشبيهة بها؛

* قوله: «فتصير إما من أشجار الجنة...» شجرة طوبى صورة العلم، و شجرة الزقوم فى مقابلها كما سبأى فى الفصل الثالث و الثلاثين؛ و بحكم السخية بين طوبى و تلك الأرواح النباتية الطيبة يحصل الاتصال والاجتماع بينهما و يزداد المؤمن العالم بالمعارف الإلهية التلذذاً و ابتهاجاً، و على هذا المنوال شجرة الزقوم و تلك الأرواح الخبيثة النباتية، و المطلب له شأن علمى جداً و بعض الإيماءات القرآنية و الإشارات الروائية و الإيماضات العرفانية، بل الإشرافات البرهانية معاضدة له.

** قوله: «قال الفيلسوف...» العبارة بصورتها الصحيحة الكاملة هكذا؛ قال الفيلسوف الأعظم إن كل صورة طبيعية فى هذا العالم هى فى ذلك العالم الخ.

فهناك* سماء و أرض و هواء و نارو ماء، و إن كانت هناك هذه الصورة فلا محالة هناك نبات أيضاً.

فإن قال قائل: إن كان في العالم الأعلى نبات فكيف هي هناك؟ و إن كانت ثمة نار و أرض فكيف هما هناك؟ فإنه لا يخلو من أن يكونا إما حَيَّين أو مَيِّتَين؛ فإن كانا مَيِّتَين مثل ما هاهنا فما الحاجة إليهما هناك؛ و إن كانا حَيَّين فكيف يحيان هناك؟

قلنا: أما النبات فنقدر أن نقول إنه هناك حَيٌّ لأنه هاهنا أيضاً حَيٌّ، و ذلك أن في النبات كلمة محمولة على حياة و إن كانت كلمة النبات الهيولاني حياة؛ فهي إذن لا محالة نفس ما أيضاً فأحرى أن يكون في النبات الذي في العالم الأعلى و هو النبات الأول إلا أنها فيه بنوع أعلى و أشرف انتهى كلامه. و استفيد من كلامه في هذا الموضع و في غيره من المواضع أن لهذا النبات الطبيعي صورتين أخريين إحداها موجودة في عالم النفوس أعني الصور المحسوسة بلا مادة و الأخرى و هي المراد بالنبات الأول و سننقل من كلامه ما يدل على أن هذه الأرض و الماء و غيرها من الصور الطبيعية كلمات نفسانية؛ فقد ثبت و تحقق أن لصور هذه الأجسام الميتة هاهنا المقبورة في مقبرة الهيولى بعناً و حشراً في عالم و عوداً إلى النشأة الثانية و منها إلى معاد النفوس و سنزيدك لهذا إيضاحاً.

الدعوى الخامسة في حشر الجماد و العناصر، يجب عليك أيها الحبيب الراغب إلى إدراك هذه القوامض و كشف هذه الخبايا القاصرة عن دركها أذهان أكثر الحكماء و الكبار فضلاً عن سائر النظار فكيف من دونهم من أسراء الوهم أن نستحضر في ذهنك القواعد الوجودية** التي أكثرها ذكرنا في هذا الكتاب الذي

* قوله: «الشبهة فهناك...» والصواب: الشبهة بها فهناك الخ.

** قوله: «أن تستحضر في ذهنك القواعد الوجودية...» تلك القواعد الوجودية هي الأصول الآتية التي يذكرها المصنف في هذا الفصل حيث يقول لهذا أصل، فيقول بعده فهذا أيضاً أصل، فذكر ثلاثة

فيه قرّة أعين أولى الألباب؛ فتذكر أولاً أن للوجود في ذاته حقيقة واحدة بسيطة لا اختلاف فيها إلا بالتقدم والتأخر والكمال والنقص وهي مع صفاتها الكمالية ألقي هي عين ذاتها من العلم والقدرة والإرادة وغيرها موجودة في كلّ شيء بحسبه؛ فهي في الذات الأحدية الإلهية مقدّسة عن شوب العدم والقصور من كلّ الوجوه، وكذلك في الشوائى العقلية والمقامات القدسية والسرادات الكبريائية لانجبار نقائصها المعلولة بوصولها إلى تمامها العلّى وكمالها الوجوبى؛ فلم تبق فيها شائبة قصور إمكاني أو قسر تقصانى في نفس الأمر لأنها قد انجبرت بالكمال القيومى والتسلط الإشرافى ولهذا يقال لها: الكلمات التامات، وبعد مراتبهم مراتب الموجودات الناقصة التى يشوبها أعدام خارجية وهي الحرية بأن يسمى بما سوى الله، ولا يخلو شيء منها مادام كونها التجددى من نقص وجودى وعدم زمانى، وآخر الدرجات الوجودية نقصاناً وقصوراً هي الأجسام الطبيعية، وهي مع أنها من حيث حصتها من الوجود عين العلم والقدرة والحياة إلا أنها لما انتشرت وتفرقت في الأقطار المكانية والجهاات المادية وتباعدت أجزاءها في الامتدادات الزمانية وتعانقت مع الأعدام وامتزجت بالظلمات فغابت عن أنفسها بلا حضور، ونسيت ذواتها بلا شعور، وغرقت في بحر الهوى ولن تقدر على التذكر بفقدان الجمعية الحضورية عنها في تفرقة هذا الكون المادى، لفيتها عن ذاتها ومفارقتها من حيزها الأصلى ومقامها الجمعى وموطنها النورى، لكنها مع ذلك لكونها بوجودها الضعيف ونورها القليل من حقيقة الوجود و سنخ النور والحضور قابلة لأن تقبل عن عناية الله وإمداد فيضه ضرباً من الحياة وقسطاً من النور ليتخلص من تسلط العدم وقهر الظلمات، ولا يلتحق بالعدم الصرف والمهلك البحت، وينطلق من قيد الظلمات الفاشية والحجب الفاشية والقبور

أصول، فقله: «تذكر أولاً أن للوجود في ذاته حقيقة واحدة بسيطة...» شروع لبيان الأصل الأول كما قال في آخره: فهذا أصل.

الدائرة؛ فأول كسوة صورة ألبستها الرحمة الأزلية هي الصورة المسكة لها عن التفرق والسيلان، ثم المحافظة لتركيبها عن المفسد المضاد، ثم المواتية لها ما يقويها و يُغذيها من الخارج بدلاً عما ينقص منها بالتحليل، و مكملها بما يزيدها في الاعظام و الاحجام التي يتم بها كمالها الشخصي، ثم المديمة لبقائها بتوليد أمثالها، ثم العناية الإلهية عاطفة على المواد بعد هذا الإمداد بالهداية لصورها إلى سبيل القرب و الاتحاد بتلاحق الاستعداد شيئاً فشيئاً إلى أن ترجع إلى عالم المعاد و رتبة العقل المستفاد فهذا أصل.

ثم تذكر و تدبر* فيما أشرنا إليه سابقاً من أن الأجسام كلها قابلة للحياة الأشرف والكمال الأرفع مما هي سارية فيها، لكن المانع لبعضها عن القبول هو التسفل و التزل في منزلة [منزل] التفرقة و التضاد و التقييد بهوية جزئية مضادة لما يقابلها فيفسدها، و تفسده بالتضاد الواقع بينهما فكلما ضعفت فيها قوة هذا الوجود المتأكد في النزول إلى منزل التفساد و التعاند استعدت المادة لصورة أرفع منزلة و أقل تفرقة و انقساماً و أكثر جمعية و اتحاداً، فهذه العناصر لغاية تسفلها و تفرقها و بعدها عن عالم الوحدة من جهة التضاد و شدة كيفياتها المتضادة و صورها المتفاسدة متعصية عن قبول الحياة النفسانية و العقلية؛ فكلما انكسرت سورة كيفياتها و تأكدت وجوداتها الخاصة و انهدمت قوة تضادها بالضعف و الفتور قبلت ضرباً آخر من الوجود، و غطاً آخر من الصورة الكمالية أرفع و أبسط، كأنها لاعتدالها و استوائها متوسطة بين الكل خالية عنها بوجه جامعة لها بوجه ألطف من غير تفساد و تضاد، ثم كلما أضعفت في الخروج عن هويات الأطراف المتضادة بالانكسار و الانتقاص فيها استحققت حياة أشرف و نالت

* قوله: «ثم المديمة لبقائها بتوليد أمثالها» إشارة إلى تجدد الأمثال. و إن شئت فراجع شرحنا الفارسي

على الفصل السادس عشر من فصوص الفارابي المسمى بـ «فصوص الحكم برفصوص الحكم».

** قوله: «ثم تذكر و تدبر» هذا هو الأصل الثاني كما قال في آخره: فهذا أيضاً أصل.

صورة أبسط وأجمع، وهكذا متدرّجه في الاستكمال متعالية عن مهوى الغزال حتى تبدلت صورتها بصورة النفس المتحدة بالعقل الفعال الذي هو نور من الله، و مثال منه أكرم وكلمة أتم واسم أعظم*. فهذا أيضاً أصل.

ثم استحضّر في ذهنك** وتأمّل أنّ كل صورة كمالية فهي ممّا يوجد فيها جميع الصور التي دونها على وجه ألطف وأشرف وأبسط، وأنّ كل صورة ناقصة لا يمكن وجودها إلا بصورة أخرى متممة لها محيطية بها حافظة إياها مخرجة لها من القوة إلى الفعل ومن النقص إلى الكمال، ولولاها لم يكن لهذه الناقصة وجود إذ الناقص لا يقوم بذاته إلا بكامل، والقوة والإمكان لا يتحققان إلا بفعل وجوب، فالكمال أبداً قبل النقص، والوجوب قبل الإمكان***، والوجود قبل العدم، وما بالفعل قبل ما بالقوة، والتعين قبل الإبهام، والذي يوقع الناس في الغلط والاشتباه ما يرون في هذا العالم من تقدم الأعدام والإمكانات والاستعدادات بحسب الزمان، على ما نسبت إليها من مقابلاتها كالبذر على الثمرة والنطفة على الحيوان، ولم يعلموا أنّ المتقدم بالزمان ليس من الأسباب الذاتية للمستأخر المعلول بل من المعدات والمهيئات للمادة، ولم يعلموا أنّ تلك الأعدام والقوى والإمكانات لابد لها من أمر صوري وجودي يكون هي متعلقة به قائمة بذاته، فإذا تحققت هذه الأصول والمباني ثبت وتبين أنّه لابد لكل صورة من هذه

* قوله: «و اسم أعظم» لنا نكتة مفردة في كتابنا «الف نكتة ونكتة» في الاسم الأعظم تفيد في المقام جداً وهي النكتة ٢٧٩ منه.

** قوله: «ثم استحضّر في ذهنك...» هذا هو الأصل الثالث، كما قال في آخره: فإذا تحققت هذه الأصول والمباني ثبت وتبين الخ.

*** قوله: «فالكمال أبداً قبل النقص والوجوب قبل الإمكان...» كلام سام في تقدّم ما قبل الطبيعة عليها، وهذا حق لا يشوبه وسوسة ولا يطرّق إليه دغدغة؛ والطبيعي المنكر للفعليّة المتقدّمة قد أخذ إلى الأرض واتبع هويّه، «و من لم يجعل الله له نوراً فما له من نور».

الصور العنصرية و الجمادية من صورة أخرى كمالية، متصلة بها قريبة المنزل منها، قائمة في باطنها غائبة عن حواسنا، وليست بعينها العقل الفعال بلا واسطة كما هو عند اتباع المشائين، و لا أيضاً عقولاً أخرى عرضية من أرباب الأنواع بلا وسائط كما عليه الإشراقيون، لما مر من أن الأدنى لا يصدر عن الأعلى إلا بتوسط مناسب للطرفين غير متباعد عنهما، و إلا لوقع الاحتياج إلى متوسط آخر بين هذا المتوسط و كل من الطرفين، و هكذا إلى أن ينتهى إلى التجاوز في الارتباط و ضرب من الاتصال المعنوى في الوجود بين المقوم و ما يقوم به؛ فلكل من هذه الصور الطبيعية صورة غيبية هذه شاهدها [شهادتها]، و ثانية هذه أوليها، و آخرة هذه دنيها، إلا أن منازل الآخرة كمنازل الدنيا متفاوتة في الشرافة و الدنائة و العلو و الدنو، و ميعاد الخلائق في الآخرة على حسب مراتبها في الدنيا؛ فالأشرف يعاد إلى الأشرف، و الأخس إلى الأخس، و متى انتقلت صورة شيء في هذا العالم من خسة إلى شرف و من نقص إلى كمال كما انتقلت صورة الجماد إلى صورة النبات أو صورة النبات إلى صورة الحيوان تبدلت في معادها إلى معاد ما انتقلت إليه، كما إذا الرجل الكافر أسلم أو الرجل الفاسق تاب انتقل معاده الذى كان إلى بعض طبقات الجحيم و أبوابها منه إلى بعض طبقات الجنان و أبوابها على حسب مقامه و حاله في الدنيا، فإذا من مومن موجود من الموجودات الطبيعية إلا وله صورة نفسانية في الآخرة، و لصورته النفسانية صورة عقلية في عالم آخر فوقها هى دار المقربين و مقعد العلّيين، و كل من العالمين الآخرين مشتمل على تفاوت كثيرة بين الموجودات التى فيه، لانه كما أشرنا إليه ذو طبقات متفاوتة كهذا العالم، و أعلى طبقة كل عالم متصل بأدنى طبقة العالم الذى هو فوقه و بالعكس، و كل صورة في العالم الأدنى يكون هيولى في العالم الأعلى و بالعكس، و قد علمت أن كل هيولى متحدة بصورتها و هى تمامها و كمالها و مرجعها و معارها، فالصور الحسية إذا لظفت صارت هيولى للصور النفسانية و هى للصور العقلية، فبقاء الحس بالنفس، و بقاء النفس بالعقل، و بقاء العقل بالمبدع الحق.

قال الفيلسوف الاعظم: إن هوى العقل شريفة جداً لأنها بسيطة عقلية غير أن العقل أشد منها انبساطاً وهو محيط بها، وإن كان هوى النفس شريفة* لأنها بسيطة نفسانية غير أن النفس أشد انبساطاً منها وهي محيطة بها ومؤثرة فيها الآثار العجيبة بمعونة العقل؛ فلذلك صارت أشرف وأكرم من الهوى لأنها تحيط بها وتصور فيها الصور العجيبة. والدليل على ذلك العالم الحسى فإن من رآه يكثر منه عجبه ولا سيما إذا رأى عظمه وحسنه وشرفه وحركته المتصلة الدائمة الظاهرة منها والخفية، والأرواح الساكنة في هذا العالم من الحيوان والهواء والنبات و سائر الأشياء كلها؛ فإذا رأى هذه الأشياء الحسية في هذا العالم السفلى الحسى فليرتق بعقله إلى العالم الأعلى الحق الذى أنما هذا العالم مثاله، و يلقى بصره عليه فإنه سيرى الأشياء كلها التى رآها في هذا العالم هناك، غير أنها يراها هناك عقلية دائمة متصلة ذات فضائل، و حياة نقية ليس يشوبها شيء من الأدناس، و يرى هناك الأشياء ممتلئة عقلاً وحكمة من أجل النور الفاضل عليها، و كل واحد منهم يحرص على الترقى إلى درجة صاحبه، و أن يدنو من النور الأول الفاضل على ذلك العالم العلم، و العلم محيط بالأشياء كلها الدائمة التى لاتموت، و محيط بجميع العقول و الأنفس انتهى كلامه الشريف و فيه مالا يخفى من التأييد لما نحن فيه.

و من الشواهد العرشية الدالة على أن لهذه الصور الطبيعية صوراً نفسانية هي معادها و باطنها، و أخرى عقلية هي معاد معادها و باطن باطنها أنما متى أحسنا بشيء خارجي وقعت له صورة غير صورتها الخارجية في قوانا الحساسة التى هي من جنس الحيوانات المقتصرة على النفس الحساسة فقط؛ فإذا وقعت تلك الصورة في حسنا و استكمل بها الحس حصلت من تلك الصورة صورة أخرى ألطف و أشرف منها، فتصوّرت بها قوة خيالنا التى دلت البراهين التى أقمناها مرسومة في

* قوله: «كان هوى النفس شريفة» في نسخة مصححة: و إن كان هوى النفس شريفة.

هذا الكتاب على تجرّدها و تجرّد ما ارتسم فيها و تمثّل لها، و كذلك انتقلت من الصورة الّتي في قوة خيالنا صورة أخرى عقلية إلى قوة عقلنا، فلولاً أنّ بين محسوس كل طبيعة و متخيله و معقوله علاقة ذاتية كما بين حسنا و خيالنا و عقلنا من الرابطة الاتحادية لما كان كذلك، و كذلك الأمر على عكس ذلك الصعود في سلسلة النزول فإنّما متى تعقلنا صورة عقلية وقعت منها حكاية مثالية مطابقة لها في خيالنا، و إذا اشتد وجود الصورة في عالم الخيال انفعلت منه قوة الحس و تمثّلت بين يدي الحس صورة في الخارج، كما قال تعالى: «فتمثّل لها بشراً سوياً» و من هذا القبيل رؤية النبي (ص) صورة جبرئيل و الملائكة في هذا العالم* كما سيتضح لك في مباحث النبوات، فإنّ قد ثبت و تحقق من جميع ما نقلناه و ذكرناه أنّ لكل صورة طبيعية في عالم الشهادة صورة نفسانية في عالم الغيب هي معادها و مرجعها الّذي يحشر إليه بعد زوال المادة و دثورها، و هي الآن أيضاً متصلة بها مستقومة بقوامها راجعة إليها، لكنها لما كانت مغمورة في غمرة الظلمات و الأعداء غريقة في بحر الهوى و الأجسام لا يستبين حشرها إلى تلك الصور النفسانية المقيمة لها إلا لأهل المعرفة و الشهود، فإذا انفسخت هذه الصور بدثور مادتها، و تجردت عن غواشيها الجسمانية الّتي هي مقبرة ما في علم الله برزت صورتها من

* قوله: «و من هذا القبيل رؤية النبي - ص - صورة جبرئيل و الملائكة في هذا العالم» و اعلم أنّ من اقتدى بالنبي - صلى الله عليه و على آله و سلّم - بتنمّ برؤية صورة جبرئيل و الملائكة و الأنبياء - عليهم السلام - في هذه النشأة أيضاً. و لعلّ رسالتنا الفارسية الموسومة بـ «إنسان در عرف عرفان» المطبوعة كراراً مفيدة في المقام جدّاً، و لله سبحانه فتاح القلوب و متاح الغيوب.

ارشاد: اعلم أنّ الإنسان له شأنية أن يرى جميع الملائكة و الأنبياء و المرسلين من الأوّلين و الآخرين، و تدبّر في هذا الحكم الحكيم و الأمر القويم قوله سبحانه: «و اسئل من أرسلنا من قبلك من رسلنا» (سورة الزخرف، الآية ٢٨)، و لا حاجة إلى حذف المضاف بأن يقال مثلاً: و اسئل أمم من أرسلنا من قبلك من رسلنا، فتدبّر جدّاً و جيّداً.

هذه المكامن و المقابر إلى ذلك العالم عالم المعرفة و الكشف و اليقين و حشرت إليه، كما قال تعالى: «و برزت الجحيم لمن يرى» و قوله تعالى: «كلاسيعلمون، ثم كلاسيعلمون، كلا لوتعلمون علم اليقين لتروّن الجحيم» و اعلم أن صورة الجحيم التي ستبرز في الدار الآخرة بحيث يشاهدها أهل المحشر عند ذلك هي بعينها باطن هذه الطبيعية السفلية التي تحرق نارها الأبدان و تبدل الجلود بالاستحالة و الذوبان لكنها مستورة كما ذكر عن هذه الحواس، فإذا خرجت النفوس عن هذا العالم تشاهد صورتها الكامنة بارزة مع قيودها و سلسلها و أغلالها و عقاربها و حياتها، و ترى شهواتها و لذاتها بصورة نيران ذات لهب و شعلات محرقة للقلوب معذبة للنفوس، و مطعوماتها و مشروباتها كالزقوم و الحميم تزيد في الجوع و العطش للنفوس و الالتهاب و الاحتراق.

الدعوى السادسة في معاد الهيولى و الأجسام المادية و الإشارة إلى غاية الأشرار و الشياطين، لما علمت أن الموجودات لها حظ من الوجود و لها صورة محصلة كلها متوجهة بحسب فطرتها نحو الغايات و الكمالات، و الأغراض الصحيحة المتممة لها الميلقة بها إلى غايات أخرى فوق تلك الغايات إلى أن ينتهى إلى غاية لا غاية لها، فاعلم هاهنا أن من الأشياء مالا حظ لها من الوجود إلا كونها استعدادات و إمكانات لأشياء أخرى هي الصور و الكمالات دونها، و هي مثل الحركة و الهيولى و القوة و الزمان، و كذا الامتداد الجسماني الذي شأنه

* قوله: «و اعلم أن صورة الجحيم التي...» في الفصل ١٣ من رسالة «آغاز و انجام» للمحقق الطوسي - رضوان الله تعالى عليه - : «دوزخ راهب صورت اشترى بعرضات آرند الخ» (ص ٥٤) بتصحیح و تحقیق این خدوم علما، و هذا الكلام ناظر إلى قول الإمام الصادق - عليه السلام - في تفسير قوله تعالى: «وجيء يومئذ بجهنم» حيث قال عليه السلام: «إذا كان يوم القيامة يقاد جهنم على صورة جبل سبعين ألف زمام في يد سبعين ألف ملك إلى أن يطلع على الخلائق، و سيأتى الكلام فيه في الفصل الثالث و العشرين، فراجع تلك الرسالة الكريمة و تعليقاتنا عليه.

الانقسام والانعدام والاضمحلال والسيلان، لولا النفوس والطبائع المسككة إياه عن التفرق والانفصال المعطية له الوحدة والاتصال، فإنَّ الجسم بما هو جسم في نفسه مع قطع النظر عن المحصلات الصورية المفيدة لها ضرباً من الوحدة والرباط كان يستدعى كل جزء الغيبة والفرقة عن صاحبه كما يقتضى وجود صاحبه عدمه وبعده، ومالا وحدة له في ذاته لا وجود له، وكذا الزمان الذى ذاته عين السيلان والانتضاء؛ فإذا ن معاد هذه الأشياء إلى البوار والهلاك، ولا يمكن انتقالها من هذا العالم الذى هو معدن الشرور والظلمات والأعدام إلى تلك الدار التى هي دار القرار ودار الحياة، وإلا لكان اللاقرار قراراً، والعدم وجوداً، والتجدد ثباتاً، والموت حياة؟ فَمَال الحركة والهيولى والزمان إلى العدم والبطلان، وكذا الجسم المستحيل الكائن الفاسد من حيث هو هو، فكما أن مبدء مثل هذه الأشياء أمور عدمية من باب الإمكان والقصور - فإنَّ منبع الهيولى هو الإمكان ومنبع الحركة هو الاستعداد - فكذا معادها ورجعها إلى الزوال والبطلان، فإنَّ الغايات على نحو المبادئ، فكذا علمت* هذا في الجسمانيات فقس عليه نظائره في النفسانيات فإنَّ غاية الجبن والجهل والبلادة واشباهها** إلى الهلاك والبطلان من غير تعذيب وإيلام إن كانت بسيطة غير ممزوجة بشرّ وجودي، وإن كانت ممزوجة بعناد واستكبار ونفاق كان مع عذاب شديد وعقاب أليم، وقد مر في مباحث العلة والمعلول من العلم الكلى والفلسفة الأولى إنَّ هاهنا غايات وهمة زينت لطوائف من الناس مبادئها أغاليط وهمة، وأمانى باطلة، وأهوية رذّية، ولكل نوع من الهوى والشهوات الذميمة طاغوت يودى بصاحبه إلى غاية جزئية في هذا العالم، وقد علمت أنَّ هذه الغايات الجزئية والأغراض الوهمية مضمحلة فاسدة، فمن كان وليه الطاغوت واضلاله والهوى وأتباعه وكل هذه الأمور من

* قوله: «فكذا علمت» والصواب: فكما علمت.

** قوله: «و أشباهها» والصواب: وأشباهها.

لوازم هذه النشأة الفانية، فكلما أمعنت هذه النشأة في الدتور ازداد الطاغوت و
جنوده اضمحلالاً فيذهب به ممعناً في وروده العدم متقلباً به في الدركات حتى يحمله
دارالبوار و مرجع الأشرار.

تعقيب فيه تأييد

لما حصلناه و تأكيد لما أصلناه من عود هذه الطبائع المتجددة إلى دارأخرى
باقية، قد ذكرنا أن القوة الإلهية لم تقف ولا تقف عند ذاتها من غير أن يفيض على
ما دونها من الأشياء فيضاً دائماً لكونها غير متناهية في الشدة و المدة والعدة؛
فهى فوق مالا يتناهى بمالا يتناهى، بل أفاض أولاً على العقل و صورّه على مثاله
تعالى عن المثل و الشبيه قبل أن يفيض على غيره، إذ لم يجز في العناية الواجبية
صدور الممكن الأخص قبل الأشرف كما علمت، بل لا بدّ من إفاضة الأشرف أولاً
و بعده الأشرف فالأشرف إلى الأخص فالأخص حتى ينتهى إلى مالا أخص
منه، فلا جرم صدر من البارى أولاً إنية العقل تاماً كاملاً، ولما كان العقل أيضاً تاماً
كاملاً بعد الأول غير متناه عدة و مدة لا شدة لم يجز أيضاً وقوفه عند ذاته من
غير أن يصدر عنه ما يناسبه و يقرب منه غاية ما يمكن من القرب بين المفيض و
المفاض عليه؛ فأفاض من نوره و قوته على النفس، و كذلك النفس لما امتلأت
نوراً و قوة و غيرها من الفضائل و الخيرات و غاية ما يمكن للنفس أن تقبلها لم
تقدر على الوقوف على ذاتها لعلّة أن تلك الفضائل و الخيرات التى أفادها العقل
تشوقها إلى التشبه بالعقل و الاتصال به؛ فأفاضت من نورها و فضائلها على ما
تحتها لكن على سبيل التجدد الزمانى، إذ ليست تامة الوجود و إلا لكانت عقلاً
لانفساً - و هى نفس - هذا خلف؛ فملأت هذا العالم من نورها و بهائها و حسناتها
من صورة الأنواع و طبائع الجسمانيات كالأفلاك و الكواكب و الحيوانات و
النبات و المعادن و الأسطوانات؛ فتلك الصور أيضاً في غرائزها و جبلاتها المجود
على ما تحتها، و الفعل فيما دونها بالناموس الإلهى، و الاقتداء بالسنة الواجبة،

لكن الطبيعة المادية لما كانت آخر الجواهر الصورية و أدناها لم تقو على شيء غير الهوى الذى ليس شأنها غير إمكان الأشياء و استعدادها، و غير الحركة التى هى خروج الشيء الممكن من القوة إلى الفعل، فالهوى و الحركة شأنهما الحدوث و الدثور، و الأخذ و الترك، و التجدد و الانقضاء، و الشروع و الانتهاء، فلا جرم سيخرب هذا العالم و يزول جميع ما فى الأرض و تؤل إلى العدم و الغناء، كما قال سبحانه: «كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الإكرام» فتكرّ الطبيعة راجعة الى النفس، و النفس راجعة إلى العقل، و العقل راجع إلى الواحد القهار، كما قال تعالى سائلا و مجيباً: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» «و قوله: و نفخ فى الصور فصعق من فى السماوات و الأرض إلا من شاء الله ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون» فإذا رجعت هذه الأشياء إلى مقارّها الأصلية بعد خروجها عن عالم الحركات و الاستحالات و الشرور و الآلام بالموت و الفساد للأجسام، و الفزع و الصعق للنفوس تعطف عليها الرحمة الإلهية تارة أخرى بالحياة التى لا موت فيها، و البقاء الذى لا انقطاع لها، و لهذا قال تعالى: «ثم نفخ فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون» و قال: «و أشرقت الأرض بنور ربها» و تلك الأرض الأخرى هى صورة نفسانية ذات حياة و قبول للإشراقات العقلية الفائضة منه تعالى، و يمكن أن يراد بها هذه الأرض بعد قبضها؛ فإنها إذا صارت مقبوضة بأيدي سدنة الملائكة الجاذبة يصير صورة نفسانية قابلة لأن تجذبها و تقبضها أيدي الرحمان، كما قال: «و الأرض جميعاً قبضته يوم القيامة و السماوات مطويات بيمينه» و الفرق بين القبض و الطى* أن القبض يستدعى أن يكون للمقبوض وجود عند يد القابض أشرف من وجوده الذى كان فى تلك المرتبة، كمادة الغذاء إذا جذبتة و قبضته القوة الغاذية، فإنها تتبدل صورتها بصورة شبيهة

* قوله: «و الفرق بين القبض و الطى...» راجع الفصل الحادى عشر من رسالة «أغاز و انجاب» للخواجه الطوسى بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه.

بالمفتذى وهى أشرف، وأما الطى فيستدعى أن لا يبقى للمطوى وجود وأنانية؛ فقبض الأرض إشارة إلى تبدل صورتها الطبيعية بصورة نفسانية أخرىة. كما قال تعالى: «يوم تبدل الأرض غير الأرض» و طى السماء إشارة إلى فنائها بنفسها عن نفسها واتحادها بالعقل، وهو المشار إليه بيمينه تعالى، والعقل الصرف بما قد علمت أنه فان عن نفسه و باقى بالحق تعالى.

واعلم أن جميع ما فى عالم الآخرة صورة إدراكية ليس لها موضوع أو مادة، لاحتياها كهيوليات هذا العالم وموضوعاتها التى لاحتياها فى ذاتها لإلغرضية واردة عليها من غيرها، وأدنى موجودات ذلك العالم وهو أرض الآخرة صورة ذات حياة، وهى أعلى من سماء هذا العالم كما ورد فى الحديث: أرض الجنة الكرسي وسقفها عرش الرحمن، وكذلك الماء والهواء والنار والشجر والجبال والأبنية والبيوت كلها موجودة بوجود صورى نفسانى بلا مادة وحركة وقوة استعدادية، وإذا كان حال الموجودات الدنية الأرضية التى لذلك العالم هكذا فمماظنك بحال موجوداتها الشريفة السماوية. وبالجملة كل ما فى هذا العالم له صورة فى الآخرة، والتفاوت بين سمائها وأرضها وحيواناتها وأشجارها وأحجارها ومياها وغيرها على نسبة هذا التفاوت، لأنها بواطن هذه الأمور، فيكون التفاوت فيها أشد وأكثر كما قال تعالى: «وللآخرة أكبر درجات وأكبر تفضيلاً» على أن الكل حيوان بحياة ذاتية، فقد ظهر وا نكشف أن هذه الصور الهيولية من العناصر وغيرها صوراً أخرىة محسوسة هناك مشهودة بمحاس غير دائرة ولافانية ولا متجزية، لأنها كلها فى موضوع النفس كأنها قوة واحدة مع أنها متخالفة* المدركات كثيرة الصور، وهذا من العجائب التى يختص يدركها أولوالبصائر، وتلك بواطن هذه الدنيويات التى سترجع إليها بعد دثورها وانقطاع

* قوله: «صور أخرىة» والصواب صوراً أخرىة، وذلك لأن صوراً اسم لأن.

** قوله: «كأنها قوة مع أنها متخالفة» والصواب: كأنها قوة واحدة مع أنها متخالفة.

وجودها عن هذا العالم محشورة إليها باقية هناك حية بحياتها النفسانية، لما مر من أنه لا صورة طبيعية إلا وله نفس وعقل.

قال الفيلسوف المعلم للمشائين في المير الثامن من كتابه: وصفة النار هي مثل صفة الأرض أيضاً، وذلك أن النار أتما هي كلمة ما في الهوى، وكذلك سائر الأشياء الشبيهة بها، والنار لم تكن من تلقاء نفسها بلافاعل، ولا من احتكاك الأجسام كما ظن، وليست الهوى أيضاً ناراً بالقوة، ولا هي تحدث صورة النار، لكن في الهوى كلمة فعالة تفعل صورة النار و صورة سائر الأشياء، والهوى قابلة لذلك الفعل، والكلمة ألتى فيها هي النفس الكلية التى تقوى أن تصوّر فيها صورة النار و صور سائر الصور، وهذه النفس أتما هي حياة النار وكلمة فيها وكلتا هما أعنى الحياة والكلمة شىء واحد، ولذلك قال أفلاطون: إن في كل جرم من الأجرام المبسوطه نفساً و هي الفاعلة لهذه النار الواقعة تحت الحس، فإن كان هذا هكذا قلنا: إن الشىء الذى يفعل هذه النار أتما هي حياة ما نارية و هي النار الخفية؛ فالنار إذن ألتى فوق هذه النار في العالم الأعلى هي أخرى أن تكون ناراً، فإن كانت ناراً خفية فلا محالة أنها حياة، فحياتها أرفع وأشرف من حياة هذه النار لأن هذه النار أتما هي صنم لتلك؛ فقد بان وصحّ إن النار ألتى في العالم الأعلى هي حية، و أن تلك الحياة هي القيامة بالحياة على هذه النار، وعلى هذه الصفة يكون الماء والهواء هناك أقوى، فإنهما هناك حيّان كما هي في هذا العالم إلا أنهما في ذلك العالم أكثر حياة لأن تلك الحياة هي ألتى تفيض على هذين اللذين هاهنا الحياة انتهى.

وقال في المير العاشر: إن لهذه الأرض حياة ما وكلمة فعالة، والدليل على ذلك صورها المختلفة فإنها تنمو وتنبت الكلاً والجبال والمعادن، فإنها نبات أرضى و إنما يكون هذه فيها لأجل الكلمة ذات النفس ألتى فيها، فإنها هي ألتى تفعل فيها و تصوّر في داخل الأرض هذه الصور، وهذه الكلمة هي صورة

الأرض ألتى تفعل في باطنها* كما تفعل الطبيعة في باطن الشجرة، فالكلمة الفاعلة في باطن الأرض الشبيهة بطبيعة الشجرة هي ذات نفس لأنها لا يمكن أن تكون ميتة و تفعل هذه الأفاعيل العجيبة العظيمة في الأرض، فإن كانت هذه الأرض ألتى هي صنم حية فبالحرى أن تكون تلك الأرض العقلية حية أيضاً، وأن تكون هي الأرض الأولى، و تكون هذه أرضاً ثانية لتلك شبيهة بها انتهى كلامه.

و قال الشيخ محي الدين العربي** في الباب السابع عشر و ثلاثمائة من كتابه المسمى بالفتوحات المكية: اعلم أن الحياة في جميع الأجسام حياتان حياه عرضية عن سبب و هي الحياة ألتى نسبنا ها إلى الأرواح، و حياة أخرى ذاتية للأجسام كلها كحياة الأرواح للأرواح، غير أن حياة الأرواح تظهر لها في الأجسام بانتشار ضوئها فيها و ظهور قواها، و حياة الأجسام الذاتية ليست كذلك إذ ما خلقت مدبرة؛ فبحياتها الذاتية تسبغ ربها دائماً لأنها صفة ذاتية سواء كانت الأرواح فيها أولاً، و ما يعطيها أرواحها فيها إلا هيئة أخرى عرضية في التسييح بوجودها، و إذا فارقها الروح فارقها ذلك الذكر الخاص فيدرك المكاشف الحياة ألتى في الأجسام كلها، و إذا اتفق على أى جسم كان أمر يخرججه عن نظامه مثل كسر آنية أو كسر حجر فهو مثل قطع يد إنسان أو رجله تزول عنه حياة الروح المدبرة له و يبقى عليه حياته الذاتية له، فإن لكل صورة في هذا العالم روح مدبرة و حياة ذاتية تزول الروح بزوال تلك الصورة كالقتل، و تزول الصورة بزوال الروح كالميت الذى مات على فراشه، و الحياة الذاتية ألتى لكل جوهر غير زائلة انتهى كلامه.

* قوله: «ألتى تفعل في باطنها» و الصواب: ألتى تفعل في باطنها.

** قوله: «محى الدين الأعراي» و الصواب: محي الدين العربي في الباب السابع عشر و ثلاثمائة (ط) بولاق، ج ٣، ص ٧٤) من كتابه المسمى بالفتوحات المكية.

أقول: يجب أن يعلم أنَّ الكشف و البرهان شاهدان* على أنَّ الجسم الذى حياته ذاتية ليس هذا الجسم الذى هو مادة مستحيلة كائنة فاسدة متبدلة الذات آنأً قانأً، و قد أوضحنا ذلك بالبراهين القطعية و الحجج السمعية الشرعية، و باتفاق عظماء الفلاسفة و أئمة الحكمة من أنَّ هذه الأجسام التى فى أمكنة هذا العالم سماؤه و أرضه و ما بينهما كلها حادثة دائرة متجددة الكون، كائنة فاسدة فى كل حين لا يبقى آنين، و كلما كان كذلك كيف يكون حياته ذاتية حياة التسبيح و النطق، إنما الجسم الذى حياته ذاتية هو جسم آخر أخرى، له وجود إدراكى غير مفتقر إلى مادة و موضوع، ولا يحتاج إلى مدبر روحانى يدبره و نفس تتعلق به و يخرجها من القوة إلى الفعل و تفيده الحياة لأنها عين الحياة و عين النفس فلا يحتاج إلى نفس أخرى، و قد قلنا مراراً أنَّ ذلك الجسم جسم إدراكى و صورة إدراكية و كل صورة إدراكية وجودها فى نفسها عين مدركتها بالفعل؛ فلا يقتصر إلى ما يجعلها مدركة بالفعل بعد ما كانت مدركة بالقوة كسائر الصور المادية التى لا تصير محسوسة ولا معقولة إلا بتجريد مجرد يجردها و ينزعها عن المادة حتى تصير محسوسة أو معقولة، و قد علمت فيما سبق أنَّ كل صورة محسوسة أو معقولة هى متحدة بالجوهر الحاس أو العاقل؛ فإذاً الأجسام الإدراكية التى هى الصور المحسوسة بالذات حياتها ذاتية نفسانية لا كهذه الأجسام المادية الكائنة الفاسدة، فالذى أفاده هذا الشيخ ليس بظاهره صحيحاً، و قوله تعالى: «و إن من شىء إلا

* قوله: «أن الكشف و البرهان شاهدان....» بل هما شاهدان على أنَّ سلطان الوجود كلما نزل فى موطن كان جميع عاكسه و منهم حياته الذاتية معه فى عين هويته، و ما أفاده صاحب الفتوحات كلام كامل لا يشوبه عيب ولا يسطرق إليه ريب؛ و العجب منه - قدس سره - فى المقام كيف ارتضى أن يتفوه بهذا الرأى الفائل - حاشاه عن ذلك، و كيف جرى على قلمه الشريف أن ما أفاده الشيخ الأكبر ليس بظاهره صحيحاً؟! و لست أدرى أنه كان فى أية حالة سوء ما سوء، لأن مبنى حكمته المتعالية هو ذلك البتيان المرصوص الذى بناه و أسسه الشيخ فى كتابه الفتوحات المكية.

يسبح بحمده» و غير ذلك من الآيات أنما يدل على أنَّ الأجسام كلّها ذا حياة و نطق سواء كانت بحسب جسيميتها أو بما يتصل بها من روح أو ملك، و لا يدل على أنها من حيث جسيميتها و ماديتها مع قطع النظر عن أرواحها و صورها المدبرة ناطقة مستبحة، و قد علمت أنَّ لكل جسم صورة نفسانية و مدبراً عقلياً بهما يكون ذات حياة و نطق لامن حيث جسيميتها الميتة المظلمة الذات المشوبة بالأعدام الزائلة الغير الباقية إلا في آن، لكن هاهنا دقيقة أخرى يمكن أن يستتم و يستضح بها كلامه، و هى أنَّ المكشوف عند البصيره و المعلوم بالبرهان أنَّ في باطن هذه الأجسام الكائنة الظلمانية جسماً شعاءً سارياً فيها سريان النور في البلّور، و هى بتوسطه تقبل الحياة و تصرف النفوس و الأرواح، و ليس المراد بذلك الجسم النوراني هو الذى يسميه الأطباء الروح الحيوانى، و هو المنبعث في الحيوان اللّحمى من دم القلب و الكبد و يسرى في البدن بواسطة العروق الشريانية، و ذلك لأنَّ ذلك مركب و الذى كلامنا فيه بسيط، و هو ظلمانى مادى و هذا نورانى مجرد الذات، و هو مختص ببعض الأجسام و تقبل الحياة من خارج بخلاف هذا فإنه سار في جميع الأجسام و حيّة بحياة ذاتية، لأنَّ وجوده وجود إدراكى هو عين النفس الدراكة بالفعل.

فصل (١٤)

في معنى الساعة قال تعالى: «يسئلونك عن الساعة أيان مرساها فيم أنت من

ذكرها إلى ربك منتهاها»

قيل إنما سميت الساعة* ساعة لأنها تسمى إليها النفوس لابقطع المسافات المكانية بل بقطع الأنفاس الزمانية بحركة جوهرية ذاتية، و توجه عزيزى إلى الله و

* قوله: «إنما سميت الساعة ساعة...» ساع الرجل يسوع سوعاً أى انتقل من ساعة إلى ساعة، و بهذا الوجه قال: لأنها تسمى إليها النفوس.

ملكوته كما بيناه في ضرورة الموت*، فمن مات وصلت إليه ساعته وقامت قيامته، وهى ساعة القيامة الصغرى، و يقاس عليها يوم القيامة الكبرى التى لساعات الأنفاس كالיום للساعات أو كالسنة للأيام. واعلم أن المعرفة واليقين لا يشكون ولا يمترون فى أمر الساعة و يعلمون أنها الحق، و لا ينتظرون قيامها كانتظار أهل الحجاب والغفلة الذين يشكون فى وقوعها، و يستبعدونها و يستدلون عن وقتها و يقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين، و لكن أهل اليقين يستعدون لقائها و يرونها كأنها قائمة عليهم واقعة بهم أو قريبة منهم كما فى قوله تعالى: «و ما يدريك لعل الساعة قريب، يستعجل بها الذين لا يؤمنون بها و الذين آمنوا مشفقون منها و يعلمون أنها الحق، ألا إن الذين يمارون فى الساعة لى ضلال بعيد» و قوله تعالى: «إن الساعة آتية لا ريب فيها و لكن أكثر الناس لا يعلمون» و قوله تعالى: «و يقولون متى هذا الوعد إن كنتم صادقين قل لا أملك لنفسى نفعا ولا ضرراً إلا ما شاء الله لكل أمة أجل فإذا جاء أجلها لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون».

فصل (١٥)

فى معنى النفخ فى الصور

قال تعالى: «و نفخ فى الصور» الآية و سئل رسول الله (ص) عن الصور فقال قرن من نور التمرة إسرافيل فوصف بالسعة والضيق، واختلف فى أن أعلاه ضيق و أسفله واسع أو بالعكس و لكل وجه عند صاحب البصيرة، و الصور بسكون الواو و قرء بانفتاحها أيضاً جمع الصورة، و القراءة الأخيرة منقولة عن الحسن البصرى، و ذكر الرازى فى تفسيره الكبير أقوالاً ثلاثة فى معنى الصور:

* قوله: «كما بيناه فى ضرورة الموت...» بيته فى الفصل الثانى عشر من هذا الباب. قوله: «و هى ساعة القيامة الصغرى» و سأتى الفصل السادس عشر من هذا الباب فى القيامتين.

أحدها إله آلة إذا نفخ فيها يظهر منها صوت عظيم، و هي الآلة المعروفة المستعملة بأمر السلطان علامة لبث الجنود من البلد ونحو ذلك، و ظاهر أنها وقعت في الآية على سبيل التشبيه، و لهذا وقع في الحديث أنه قرن من نور، و النور لا يكون له صوت محسوس.

و ثانيها أن المراد منه مجموع الصور، و المعنى إذا نفخ في الصور أرواحها، و هو قول الحسن و كان يقرأ بفتح الواو، و عن أبي رزين بالفتح و الكسر قال: و هو حجة لمن فسر الصور بجمع الصورة.

و ثالثها أن النفخ في الصور استعارة و المراد منه البعث و النشر قال: و الأول أولى للخبر.

أقول: قد علمت أن المعنى الأول للآية لا يمكن حمله على الظاهر، و الخبر أيضاً يدل على ذلك كما مر ثم قال و في قوله تعالى ثم نفخ فيه أخرى دلالة على أنه ليس المراد نفخ الروح و الإحياء لأن ذلك لا يتكرر انتهى.

أقول: النفخ من قبل الله تعالى لا يكون إلا إحياء و إفاضة للروح و إنشاء للحياة، لكن إنشاء الحياة في نشأة عالية يلزمها الموت عن نشأة ساقطة، فبالنفخة الأولى تموت الأجساد و تحيي الأرواح، و بالنفخة الثانية تقوم الأرواح قياماً بالحق لا بذواتها. و اعلم أن جميع المواد الكونية بصورها الطبيعية قابلة للاستنارة بالأرواح كالفحم في استعدادة للاشتعال من جهة نارية كامنة فيه، فالصور البرزخية كامنة فيها كلها كمون الحرارة و الحمرة في الفحم، و الأرواح كامنة في الصور البرزخية كلها كمون الاشتعال* و الانارة في الحرارة، ففي النفخة الأولى زالت الصور الطبيعية بالامانة كزوال حياة السواد و البرودة للفحم بحصول الحمرة و الحرارة، و استعدت الصور البرزخية لقبول الاستنارة بالأرواح استعداد الفحم المحمر المتسخن لقبول الاشتعال، فإذا نفخ أسرافيل و هو المنشئ للأرواح في

* قوله: «كلها يكون الاشتعال» والصحيح: كلها كمون الاشتعال.

الصور نفخة ثانية تستنير بالأرواح البارزة القائمة بذاتها كما قال تعالى: «فإذا هم قيام ينظرون».

قال الشيخ العربي في الفتوحات المكية: النفخة نفختان نفخة تطفىء النار و نفخة تشعلها؛ فإذا تهَيَّأت هذه الصور كانت فتيلة استعداد هالقبول الأرواح كاستعداد الحشيش بالنار التي كمنّت فيه لقبول الاشتعال، والصور البرزخية كالسرج مشتعلة بالأرواح التي فيها؛ فينفخ أسرافيل نفخة واحدة فتمر على تلك الصور فتطفئها، وتمر النفخة التي تليها وهي الأخرى على الصور المستعدة للاشتعال وهي النشأة الأخرى فتشتعل بأرواحها فإذا هم قيام ينظرون، فتقوم تلك الصورة أحياء ناطقة بما ينطقها الله، فمن ناطق بالحمد لله، ومن ناطق يقول من بعثنا من مرقدنا، ومن ناطق بالحمد لله الذي أحيانا بعد ما أماتنا وإليه النشور، وكل ينطق بحسب حاله وما كان عليه ونسى حاله في البرزخ، ويتخيل أن ذلك منام كما يتخيّل المستيقظ، وقد كان عند موته وانتقاله إلى البرزخ كالمتيقظ هناك، وإن الحياة الدنيا كانت له كالمنام، وفي الآخرة يعتقد في أمر الدنيا والبرزخ أنه منام في منام.

وقال في موضع آخر منها بعد ذكر الناقور والصور: وليعلم بعد ما قرناه إن الله تعالى إذا قبض الأرواح من هذه الأجسام الطبيعية والعنصرية أودعها صوراً أخذها في مجموع هذا القرن النوري؛ فجميع ما يدركه الإنسان بعد الموت في البرزخ من الأمور يدركها بعين الصورة التي هو بها في القرن، والنفخة نفختان نفخة تطفىء النار و نفخة تشعلها، فكذلك نفخة الصور نفختان الأولى للإماتة لمن يزعم أن له حياة سواء كان من أهل السماوات أو من أهل الأرض قال تعالى: «و نفخ في الصور فصعق من في السماوات ومن في الأرض إلا من شاء الله» وهم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى وإليهم الإشارة بقوله تعالى: «إن الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون إلى قوله لا يحزنهم الفزع الأكبر وتلقاهم الملائكة هذا يومكم الذي كنتم توعدون»، «يوم نظوى السماء كطى السجل

للكتب» إذ الفزع الأكبر إشارة إلى ما في قوله: «ففزع من في السماوات و من في الأرض».

أقول: و ذلك لأن أولئك ليسوا من أهل السماوات و الأرض لكون ذواتهم خارجة عن عالم الأجسام و صورها و نفوسها، و لا يجري عليهم تجدد الأكنان و لا تغير الزمان لاستغراقهم في بحر الأودية و سلطان نور الإلهية كالملائكة المهيمين الذين هوياتهم مطوية تحت الشعاع الطامس القيومي و النور الباهر الإلهي، فلا الصفات لهم إلى ذواتهم، والثانية لأجل الإحياء به الإماتة و البقاء بعد الفناء حياة أرفع من الأولى، و بقاء حقيقياً لفناء بعده، قال: «ثم نفع فيه أخرى فإذا هم قيام ينظرون».

فصل (١٦)

في القيامتين الصغرى و الكبرى*

أما الصغرى فمعلومة من مات فقد قامت قيامته، و أما الكبرى فمبهمة وقتها، ولها ميعاد عند الله و من وقتها على التعيين فهو كاذب لقوله (ص) كذب الوقاتون، و كل ما في القيامة الكبرى فله نظير في القيامة الصغرى، و مفتاح العلم بيوم القيامة و معاد الخلائق هو معرفة النفس و مراتبها، و الموت كالولادة فقس الآخرة بالأولى، و الولادة الكبرى بالولادة الصغرى «ما خلقكم ولا بعثكم إلا كنفس واحدة» ولا شك، أن الآخرة إنما يحصل بارتفاع المحجب و زوال الملابس

* قوله: «فصل في القيامتين الصغرى و الكبرى...» سبأني البحث عن التياتين في الفصل السابع و العشرين أيضاً. ثم اعلم أن آخر الفصل التاسع من شرح القيصري على فصوص الحكم ط ١ من المحجري، ص ٢١، و ج ١ منه بتصحيحنا و تليقائنا عليه، ص ١٥١ في أن للساعة أنواعاً خمسة بعدد الحضرات النفس؛ و الحاصل منه أن أقسام القيامة خمسة: ما هو في كل ساعة و آن، و ما هو بالموت الطبيعي، و ما هو بالموت الإرادي، و ما هو موعود منتظر، و ما هو بالفناء للمعارفين، فراجع له فإن فيه فوائد.

و ظهور الحقائق و انكشاف الحق بالوحدة الحقيقية، و كذا يظهر كل شيء فيها على صورته الذاتية الحقيقية، فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى، و ظهور الحق بالوحدة الحقيقية، و عود الأشياء كلّها إليه، و فناء الكل عن هوياتها الجزئية حتّى الأفلاك و الأملاك و الأرواح و النفوس، كما قال تعالى: «فصق من في السماوات و من في الأرض إلا من شاء الله» و هم الذين سبقت لهم القيامة الكبرى، و قال تعالى: «ولله ميراث السماوات و الأرض و كل شيء هالك إلا وجهه، و كل من عليها فان و يبقى وجه ربك ذو الجلال و الإكرام، ألا إلى الله تصير الأمور» و كما جاء في الخبر الصحيح أن الحق سبحانه يميّت جميع الموجودات حتّى الملائكة و جبرئيل و إسرافيل و ميكائيل و ملك الموت ثم يعيدها للفصل و القضاء، فليستأمل في الأصول التي سبق ذكرها من توجه كل سافل إلى عال، و رجوع كل شيء إلى أصله و عود كل صورة إلى حقيقتها، و من اثبات الحركات الجوهرية الطبيعية و النفسانية إلى غاياتها، و رجوع المعلولات إلى علائها، و اتصال النفوس السماوية بنهاياتها العقلية، و من تنور قلبه بنور اليقين لشاهد تبدل أجزاء العالم و أعيانها و طبائعها و نفوسها في كل لحظة؛ فالكل متبدلة و تعييناتها زائلة؛ فما من موجود إلا و يقع له الرجوع إلى الله ولو بعد أدوار و أحقاب كثيرة إما بموت أو فناء أو استحالة أو انقلاب أو صق كما للأرواح، فكل حركة و تبدل لا بدّ له من غاية ينتهي إليها وقتاً، و لغايته أيضاً غاية حتّى ينتهي

* قوله: «فمن أراد أن يعرف معنى القيامة الكبرى و...» عند قيام القيامة الكبرى يرجع الأمر كلّ إليه تعالى، و قال القيصرى في شرح الفصّ الآدمى من فصوص الحكم في تفسير قوله تعالى: «و إليه يرجع الأمر كلّ»؛ و هذا الرجوع أنما يتحقق عند القيامة الكبرى بفناء الأفعال و الصفات و الذات في أفعاله و صفاته، و ذاته الموجب لرفع الإثنينيّة و ظهور حكم الأحديّة (ط ١ من المحجرى، ص ٦٥؛ ط ١ بتصحيحنا و تعليقاتنا عليه، ص ٢٢٤). و لا تغفل عن معنى قيام القيامة الكبرى، و الله سبحانه فتاح القلوب و متاح الغيوب.

إلى غاية لا غاية لها، و يجتمع فيها الغايات، فلها يوم واحد إلهى بل لحظة واحدة أو أقرب منها حاوية لجميع الأوقات و الأزمنة و الآتات آلتى تقع فيها النهايات، كما أن جميع البدايات ابتدأت من بداية واحدة و مبدء واحد يتشعب منه كل مبدأ و تنبجس منه كل مؤثر وأثر، وكذا من شاهد حشر جميع القوى الإنسانية مدرکہا و محرکہا مع تباينها و تباين مواضعها عدداً و شخصاً و تخالف ماهياتها نوعاً و حقيقة إلى ذات واحدة بسيطة روحانية، و رجوعها إليها و استهلاكها فيها ثم انبعاثها منها فى الآخرة على نحو آخر أفضل و أرفع مما كانت عليه أولاً فى الدنيا هان عليه التصديق برجوع الخلائق كلها إلى الحق تعالى، ثم وجودها و انتشاؤها منه تارة أخرى على وجه أكمل و أرفع من النشأة الأولى، فكما إن الروح الإنسانى منه انبساط أشعة القوى و المشاعر على مواضع البدن، و إليه رجوع أنوارها من محابس مظاهرها بالموت ثم انبعاثها عنه فى الآخرة تارة أخرى على نحو آخر فكذلك القياس فى تكون هذا العالم و موجوداتها من السماوات والأرض و ما بينهما و ما فيها، ثم رجوع الكل إليه بطنى السماوات* و انتشار الكواكب و اندكاك الجبال و قبض الأرض و ما فيها، و موت الخلائق و نزع أرواحها و قبض نفوسها و فناء كل من عليها كما قال تعالى: «يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه فى يوم كان مقداره خمسين ألف سنة مما تعدون» فإذا رجع إليه الكل استأنف لها الوجود تارة أخرى على وجه تقوم قياماً يبقى** أبداً من غير فناء و لا زوال؛ قال تعالى: «كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا ان كنا فاعلين» و من لم يذق هذا الشهد سواء كان من العلماء الناظرين غير الواصلين؛ أو من المغرورين بقولهم الناقصة العادىة، أو من المحجوبين العاكفين على باب الصور الظاهرة و

* قوله: «ثم رجوع الكل إليه بطنى السماوات...» الطى بمعناه الأرفع حاصل للكون الجامع، و راجع فى ذلك إلى الفصل الحادى عشر من تذكرة آغاز و انجم للمحقق الطوسى و تعليقاتنا عليه.

** قوله: «قيام يبقى» و الصواب قياماً يبقى، لأن قياماً مفعول مطلق.

الأصنام فليصدق الأنبياء والأولياء فيما قالوه، ويؤمن به إيماناً بالغيب كإيمان الأعمى بما يقوله ويهديه قانده ولا ينكر شيئاً منه نعوذ بالله من ضعف الإيمان باليوم الآخر والمجود لما أنبأ به أهل الإنباء (ع) من النبأ العظيم الذي هم فيه مختلفون وعنه معرضون بل هم بلقاء ربهم كافرون، وقد تحقق بالبرهان وانكشف بلوامع آيات القرآن وبطلوع شمس العرفان من أفق البيان أن أعيان العالم متبدلة دائماً، وهوياتها وتشخصاتها متزايلة، وطوائفها متجددة كل آن كما قال تعالى: «هل هم في لبس من خلق جديد» وقوله تعالى: «و ترى الجبال تحسبها جامدة وهي تمرّ مرالسحاب» وهو سبحانه غاية هذه الحركات والتبدلات، «والله ميراث السماوات والأرض، ألا إلى الله تصير الأمور، فسبحان الذي بيده ملكوت كل شيء وإليه ترجعون».

فصل (١٧)

في أن أي الأجسام يحشر في الآخرة وأنها لا يحشر

اعلم أن الأرواح مادامت أرواحاً لا تخلو* عن تدبير أجسام لها، والأجسام المتصرف فيها قسمان: قسم يتصرف فيها النفوس تصرفاً أولياً ذاتياً من غير واسطة، وقسم يتصرف فيها النفوس تصرفاً ثانوياً تدبيرياً بواسطة جسم آخر قبله، والقسم الأول ليس محسوساً بهذه الحواس الظاهرة لأنه غائب عنها، لأنها إنما تحس بالأجسام التي هي من جنس ما يحملها من هذه الأجرام التي هي كالقشور ويؤثر فيها، سواء كانت بسيطة كالماء والهواء وغيرهما أو مركبة كالحیوان والنبات و

* قوله: «اعلم أن الأرواح مادامت أرواحاً لا تخلو الخ» لعل النكته ٩٩٧ من كتابنا: «الف نكته و نكته» ممدّة في المقام. وقوله: «والأجسام المتصرّفة...» العبارة الصحيحة هكذا: «والأجسام المتصرّفة فيها الأرواح قسمان».

غيرهما سواء كانت لطيفة كالأرواح البخارية أو كثيفة كهذه الأبدان اللحمية الحيوانية والأجساد النباتية؛ فإن جميعها ليست مما يستعملها النفوس ويتصرف فيها إلا بالواسطة. وأمّا القسم الأوّل المتصرف فيه فهو من الأجسام النورية الحية بحياة ذاتية غير قابلة للموت، وهى أعلى رتبة من هذه الأجسام المشقة التى توجد هاهنا، ومن التى تسمى بالروح الحيوانى؛ فإنها من الدُّنيا وإن كانت شريفة لطيفة بالإضافة إلى غيرها ولهذا تستحيل وتضمحل سريعاً ولا يمكن حشرها إلى الآخرة، والذى كلامنا فيه من أجسام الآخرة وهى تحشر مع النفوس وتتحد معها وتبقى ببقائها، وأمّا البرازخ العلوية فالتى فى نهاية العلو فى هذا العالم الذى يقال لها سدرة المنتهى فهى كأنها عين الصورة بلامادة، فحكمها يشبه أن يكون كحكم الأجسام الخيالية، وتصرف النفوس فيها كتصرف النفوس فى تلك الأجسام، وأمّا التى دونها فهى كالأرواح الدماغية لنا لأنها بمنزلة خيال العالم الكبير، وقد صرّح بعض أئمة الكشف أنّ الأجسام النورية الفلكية لاختيال لها بل هى عين الخيال، وكما لا يخلو خيال الإنسان عن صورة كذلك لا يخلو ذات الملك عن صورة، وصورة الفلك لذات الملك كقوة الخيال لذات الإنسان، وهذه الزرقة المحسوسة ليست صورة السماء، ولا هذه الأنوار المدركة بالمحس هى أنوارها الموجودة يوم القيامة بل هذه السماء مدروسة مهدومة وكواكبها منكسفة مطموسة فى ذلك اليوم.

فصل (١٨)

فى حال اهل البصيرة هاهنا

اعلم أنّ من الناس من يرى بعين البصيرة أمور الآخرة وأحوالها؛ ويحضر عنده شهود الجنة وأهلها، والتار وأهلها، قبل قيام الساعة، فلا يحتاج فى معاينة ذلك العالم و بروز الحقائق له إلى حصول الموت الطبيعى لزوال الحجب عن وجه

قلبه و عين بصيرته، فحالم قبل الموت كحال غيرهم بعد الموت كما قال تعالى: «فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد»، و ذلك لتبدل نشأتهم الدنيوية إلى نشأتهم الآخروية، و إذا تبدلت نشأتهم و تبدلت أسماعهم و أبصارهم و حواسهم إلى أسمع و أبصار و حواس تبدلت في حقهم جميع الموجودات التي في السماوات و الأرض، لأن لها أيضاً نشأتين نشأة الدنيا و نشأة الأخرى، و كل حس مع محسوسه من نوع واحد؛ فحواس هذه النشأة تدرك محسوسات هذه النشأة، و حواس نشأة الآخرة تدرك بها محسوسات نشأة الآخرة، و إلى هذا التبديل أشار تعالى بقوله: «يوم تبدل الأرض غير الأرض و السماوات و برزوا لله الواحد القهار»، و قال تعالى: «نحن قدرنا بينكم الموت و ما نحن بمسبوقين على أن نبذل أمثالكم و ننشأكم فيما لا تعلمون»، و بهذا التبديل في الوجود سواء وقع قبل الموت أو بالموت أو بعده يستحق الإنسان لدخول الجنة و دارالسلام، و به يتحقق الفرق بين أهل الجنة و أهل النار، فأهل الجنة لهم قلوب منورة، و صدور منشرحة، و أبدان مطهرة، و صور مجردة عن رجس المادة الطبيعية، بخلاف أهل النار لعدم تبدل ذواتهم عن هذا الوجود الطبيعي، فكيف يمكن لهم دخول دارالسلام كما قال تعالى: «أيطمع كل أمرئ منهم أن يدخل جنة نعيم، كلا إنا خلقناهم ممّا يعلمون» أى من نطفة قدرة، و المكوّن من نحو هذه المادة كيف يناسب دارالقدس و الطهارة، و لما كان هاهنا مظنة سؤال مشكل و هو أن جميع الناس مشترك في أنهم مخلوقون من نطفة يعنى أنهم أجسام طبيعية فكيف يقع لهم استحقاق دخول دارالسلام و استيهال جوار ربّ العالمين، و ما للتراب و ربّ الأرباب فعقب الآية بقوله تعالى: «فلا أقسم بربّ المشارق و المغارب إنا لقادرون على أن نبذل أمثالكم و ننشأكم فيما لا تعلمون»، أى تتبدل نشأتهم الطبيعية تبدلاً وجودياً و حركة جوهرية بحصول العلم و الإيمان و العمل بالأركان فيحصل لهم أهلية الدخول في دارالقدس و عالم الملكوت.

فصل (١٩)

في الصراط*

قد علمت أن لكل موجود حركة جبلية و توجهاً غريزياً إلى مسبب الأسباب، و للإنسان مع تلك الحركة الجوهرية العامة حركة أخرى ذاتية منشأها حركة عرضية في كيفية نفسانية لباعت ديني، و هي المشي على منهج التوحيد و مسلك الموحيدين من الأنبياء و الأولياء و اتباعهم (ع) و هي المراد بقوله تعالى: «إهدنا الصراط المستقيم» المدعو للمصلى في كل صلوة المشار إليه في قوله تعالى: «قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا و من اتبعني»، و قوله: «إنك لتهدى إلى صراط مستقيم، صراط الله الذي له ما في السماوات و ما في الأرض» فالاستقامة عليه و التثبت في المشي فيه هو الذي كلف الله به عباده و أوجب عليهم، و أرسل رسله لأجل ذلك إليهم، و أنزل الكتب بسببه عليهم، و باقى الصراط الذي يمشى عليها الموجودات ليس شىء منها هذا الصراط المختص بأهل الله، لأن كلامها ينتهى إلى غاية أخرى غير لقاء الله، و إلى منزل آخر غير جوار الله و غير دار الجنان و منزل الرضوان كطبقات المجسيم و دركات النيران، فالقوس الصعودية لا تنقطع إليه تعالى إلا بسلوك الإنسان الكامل عليها «إليه يصعد الكلم الطيب و العمل الصالح يرفعه» و الاستقامة عليها هي المراد بقوله تعالى: «فاستقم كما أمرت و من معك ولا تطغوا» والانحراف عنه يؤجّب السقوط عن الفطرة و الهوى إلى دارالجحيم؛ و المهبوط في جهنم ألقى قيل لها هل امتلأت و تقول هل من مزيد، و وصفه بأنه أدق من الشعر و أحد من السيف لأن كمال الإنسان منوط باستعمال قوته: أما القوة النظرية فلا إصابة الحق و نوراليقين في سلوك الأنظار الدقيقة التي هي في الدقة و اللطافة أدق من الشعر إذا تمثلت بكثير، و أما القوة العملية فتتعدل

* قوله: «فصل في الصراط...» في هذا الفصل ناظر إلى كلمات الحق الطوسي في الفصل السابع من رسالته في «أغاز و الحجاب»؛ ثم إن الفصل الثاني من الباب التاسع من علم اليقين للفيض - قدس سره - في الصراط مطلوب جداً (ص ٢١٣ من الطبع الرحلى المحجى).

القوى الثلاث التي هي الشهوية و الفضبية و الفكرية في أعمالها* لتحصيل للنفس حالة اعتدالية متوسطة بين الأطراف غاية التوسط، لأنَّ الأطراف كلّها مذمومة توجب السقوط في الجحيم و منزل البعداء و الأشقياء المردودين، و قد علمت أنَّ التوسط الحقيقي بين الأطراف المتضادة بمنزلة الخلو عنها، والخلو عن هذه الأطراف المسمى بالعدالة منشأ الخلاص عن الجحيم و هي أحدٌ من السيف، فإذا الصراط له و جهان: أحدهما أدقُّ من الشعر و الآخر أحدٌ من السيف، والانحراف عن الوجه الأول يوجب السقوط عن الفطرة «إنَّ الذين لا يؤمنون بالآخرة عن الصراط لتاكبون» و الوقوف على الوجه الثاني يوجب الشق و القطع كما قيل من وقف عليه شقه*، و إليه الإشارة بقوله تعالى: «أنا قلتم إلى الأرض أرضيتم بالحياة الدنيا عن الآخرة» و بقوله: «يسحبون في الحميم» و وجه ذلك أنَّ هذه العدالة ليست كما لاحقيقاً لأنَّ ذلك منحصر في نور العلم و قوة الإيمان و المعرفة، بل هي أمر عديم وصفة نفسانية عدمية اعتدالية من جنس أطرافها و الركون إليها والاعتماد عليها يوجب الإخلاق إلى الدنيا لأنها من الدنيا أيضاً، و حبّ الدنيا رأس كل خطيئة.

تنوير قرآني

هذا الصراط يظهر يوم القيامة للأبصار على قدر نوراليقين للمارين عليه إلى الآخرة، و بحسب شدة نور يقينهم يكون قوة سلوكهم و سرعة مشيهم عليه؛ فيتفاوت درجات السعداء بتفاوت نور معرفتهم و قوة يقينهم و إيمانهم، لأنَّ التقرب إلى الله لا يمكن إلا بالمعرفة و اليقين، و المعارف أنوار، ولا يسعى المؤمنون إلى لقاء الله إلا بقوة أنوارهم و أنظارهم كما قال تعالى: «يوم ترى المؤمنين و المؤمنات يسمى نورهم بين أيديهم و بأيانهم يقولون ربنا أتمم لنا نورنا» الآية، و

* قوله: «في أعمالها» الضمير راجع إلى القوى الثلاث.

* قوله: «كما قيل من وقف عليه شقه...» القائل هو المحقق الطوسي في رسالته المسماة بأغاز و انجها.

قد ورد في الخبر** أن بعضهم يعطى نوراً مثل الجبل العظيم يسمى بين يديه، و منهم من يعطى نوره أصغر من ذلك، و منهم من يعطى نوره مثل النخلة يمينه، و منهم من يعطى نوره أصغر من ذلك حتى يكون آخرهم رجلاً يعطى نوراً على قدر إبهام قدمه فيضئ مرةً و يطفئ أخرى؛ فإذا أضاء قدام قدمه مشى و إذا طفئ قام، و مرورهم على الصراط على قدر نورهم؛ فمنهم من يمر كطرف العين و وقوع الشعاع، و منهم كالبرق الخاطف، و منهم كالسحاب، و منهم من يمر كشدة الفرس، و الذى أعطى نوراً على قدر إبهام قدمه يجوب على وجهه و يديه و رجله يجريداً و يعلّق أخرى و تصيب النار جوانبه فلا يزال كذلك حتى يخلص الخبر، و بهذا يظهر تفاوت الناس فى الإيمان قرب إيمان رجل بالقياس إلى إيمان رجل آخر إذا و زن معه و قيس إليه كان آلاف ألف مثله فى القوة النورية و الرسوخ العلمى، و عن الحسن: الصراط مسيرة آلاف سنة أدق من الشعر و أحد من السيف، ألف صعود، و ألف استواء، و ألف هبوط. أقول: لا يبعد أن يكون الأوّل إشارة إلى السير من الخلق إلى الله، و الثانى إلى السير فى الله منه إليه؛ و الثالث إلى السير من الله إلى الخلق. و قال: أبو طالب المكي فى كتاب قوت القلوب: روى أن الله تعالى خلق الصراط من رحمته أخرجها للمؤمنين فالصراط للموحدين خاصة، و الكفار لا جواز لهم عليه** لأن النار قد تنظمت من الموقف جبابيرتهم و سائر الكفار قد اتبعوا ما كانوا يعبدون من دون الله عزّ وجلّ إلى النار، فقسم النور بين الموحدين على قدر ما جاؤ به من الدنيا، و الصراط يدق و يتسع على حسب منازل الموحدين الدقة للمذنبين و السعة للمتقين، و الأصل الواسع للأنبياء و الأولياء يصير لهم كالبساط سعة و بسطاً، و لهم السرعة و الإبطاء فأولهم كالمح

** قوله: «و قد ورد فى الخبر...» راجع آخر إحياء العلوم للزى فى صفة الصراط.

* قوله: «فى كتاب قوة القلوب» و الصواب قوت القلوب بالناء الممدودة.

** قوله: «هو الكفار لا جواز لهم عليه» كما يشعر به قوله سبحانه: إن الذين لا يؤمنون بالآخرة هن

الصراط لناكبون (المؤمنون - ٧٢ فتدبر).

البصر، و آخرهم كعمر الدنيا سبعة آلاف سنة تزل قدم تحترق ثم يخرجها ثم تزل قدم و الأخرى قد برأت؛ فالإسلام خرج لهم من الرحمة فلماً قبلوه و لم يفوا به ضرب لهم جسراً من تلك الرحمة فيمروا عليها، فمن ضيّع منهم شيئاً من أعمال الإسلام فأغما ضيّع الرحمة التي رحم بها فزلت قدمه؛ فالدقة و الاتساع على قدر الرحمة من الله تعالى للعبد فبخطّ العبد من الرحمة التي قسمه سبحانه في أيام الدنيا يتسع الصراط عليه هناك، و السرعة و الإبطاء في قطع الصراط على قدر القرب؛ فبخطّ العبد من نور القربة يسرع و يبطيء، فأولهم زمرة يقطع في مثل طرف العين و لمح البرق و هم الأنبياء (ع)، و الثانية في مثل الريح و الطير و هم الصديقون الأولياء. و الثالثة مثل حضر الفرس* و أجاويد الخيل و الركاب و هم الصادقون الذين جاهدوا أنفسهم حتى صدقوا الله سبحانه في جميع حركاتهم و خطراتهم. و الرابعة في مثل الراكب رحله و هم المتقون. و الخامسة في مثل سعى الرجل و هم العابدون. و السادسة مشياً و هم العمال المستورون. و السابعة حبوا** و هم المهتكون من الموحدین، و كل زمرة لها نور، نور النبوة، و نور الولاية، و نور الصدق، و نور التقوى، و نور العبادة، و نور الستر، و نور التوحيد، فمنهم من نوره مدّ بصره، و منهم من نوره عند إبهام قدمه و هو آخرهم، فليس النور بكثرة الأعمال إنما النور بعظم نور الأعمال، و إنما يعظم نور العمل على قدر ما في القلب من النور، و إنما يعظم نور القلب على قدر القربة، فكلّ ذی نور نوره أقرب إلى الله تعالى فنوره أنور و أعظم و أنفذ بصرأ و أثقل وزناً، فكم من رجل قلّ عمله هناك سبق إلى الجنة من أربى بعمله هناك أضعافاً مضاعفة، ألا ترى إلى قول رسول الله (ص) لمعاذ خلّص يكفك القليل من

* قوله: «مثل حُضر الفرس...» حضر بالضم فالتكون؛ تك اسب و دويدن آن.

** قوله: «والسابعة حبوا...» حب الرجل يحبو حبوا من باب نصر؛ بر دست و شكم رفت مرد (منتهى الأرب)؛ و في محيط المحيط للبستاني: حب الرجل مشى على أربع، أو دبّ على إسته و أشرف بصدرة. قوله: و هم المهتكون، المهتكون في مقابل العمال المستورين فأولئك متجاهرون بالفسق بخلاف هؤلاء.

العمل*، فلا يصل العبد إلى الإخلاص إلا بعظم النور، وإثما زكت أعمالهم و نمت بعظم النور، و يحقق ما قلناه أن رجلا من هذه الأمة قد سبق من عمر ألف سنة من الأوّلين، و لذلك روى في الحديث يا حبذا نوم الأكياس و فطرهم كيف يغبنون سهر المحمقى و صيامهم، و لمثقال حبة من خردل من صاحب تقوى و يقين أفضل عند الله سبحانه من أمثال الجبال من المغترين، و قال أيضاً فالصراط المستقيم طريق التوحيد و هو دين الحق الذى جميع الأنبياء و الرسل و متابعيهم عليه، و جميع الأحوال السنية و مقامات السالكين فى السير إلى الله تعالى و فى الله عزّ و جل راجعة إليه، و علم التوحيد أنفع العلوم و أرفعها بل صفاوتها و نقاوتها، و هو المقصد الأقصى و المطلب الأعلى، و ليس وراء عبادان قرية، ولا مطعم فى النجاة إلا باقتنائه ولا فوز بالدرجات إلا باجتنائه، و لعلّو مرتبته و رفعة منزلته انقلبت البصائر عنه كليلّة و العقول عليلة و النواظر حواسر، إذ هو بحر وقف بساحله العقول و امتنع على الأرواح و القلوب إلى كهنه الوصول انتهى كلامه. و قد أصاب فيما ذكره من أنّه لا يمكن الوصول إلى عالم القرب و قطع الطريق إليه إلا بعلم التوحيد فقط، و غيره من العلوم والأعمال لا وزن له عند الله إلا من جهة أعانتها فى تحصيل ذلك العلم لاغير، و برهان هذه الدعوى مستفاد من مواضع كثيرة فى هذا الكتاب.

بصيرة كشفية

أعلم أن الصراط المستقيم كما قيل الذى أو صلك إلى الجنة هو صورة الهدى الذى أنشأه لنفسك** ما دمت فى عالم الطبيعة من الأعمال القلبية و الأحوال، و التحقيق أنّه عند كشف الغطاء و رفع الحجاب يظهر لك أن النفس الإنسانية

* قوله: «خلص يكفك القليل من العمل» قال عزّ من قائل: «ليبلوكم أيكم أحسن عملاً»، ولم يقل سبحانه أكثر عملاً.

** قوله: «الذى أنشأه لنفسك» و الصواب: الذى أنشأته لنفسك.

السعيدة صورة صراط الله المستقيم، و له حدود و مراتب إذا سلكه سالك متدرجاً على حدوده و مقاماته أو صله إلى جوار ربّه داخلًا في الجنة، فهو في هذه الدار كسائر الأمور الأخروية غائبه عن الأبصار مستورة على الحواس؛ فإذا انكشف الغطاء بالموت و رفع الحجاب عن عين قلبك تشاهده، و يدُ لك يوم القيامة كجسر محسوس على متن جهنم أوله في الموقف و آخره على باب من أبواب الجنة يعرف ذلك من يشاهده، و تعرف إله صنعته و بناؤه، و تعلم حينئذ أنه كان في الدنيا جسراً ممدوداً على متن جهنم طبيعتك التي قيل: إنها «كظل ذي ثلاث شعب لا ظليل و لا يغني من اللَّه» لأنها التي تقود النفس إلى لهيب الشهوات التي يظهر أنس حرّها في الآخرة، و هو الآن مغمور مكمن في غلاف هذا البدن كجمرة نار مستوقدة تحت رماد، فالسعيد من أطفأ ناره بماء العلم و التقوى.

قال الشيخ الصدوق في الاعتقادات: اعتقادنا في الصراط أنه حق و أنه جسر على جهنم، و إنَّ عليه تمر جميع الخلق، قال الله تعالى: «وإن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً» قال: والصراط في وجه آخر اسم حجج الله؛ فمن عرفهم في الدنيا و أطاعهم أعطاه الله جوازاً على الصراط الذي هو جسر جهنم يوم القيامة. و قال النبي (ص) لعلي (ع): يا علي* إذا كان يوم القيامة أقعد أنا و أنت

* قوله: «وقال النبي - ص - لعلي - ع - : يا علي...» هذا الحديث منقول في باب الصراط من معاد البحار (ط ١، المعروف بالطبع الكمباني، ج ٣، ص ٣٠٨)؛ وكون جبرئيل عليه السلام معها لكونه واسطة لإفاضة العلم و الجواز على الصراط بقدر نور العلم و المعرفة، فتبصر. و في منتهى المدارك للفرغاني (ط ١ مصر، ص ٥١)؛ و أمّا جبرئيل فكان من اللوح المحفوظ مظهر الركن العلم و لهذا كان حاملاً للوحي المشتمل على أنواع العلوم و درجاتها و معلماً حيث قال تعالى: «علّمه شديد القوى». على قول، و واسطة لتكون عيسى من حيث إنه كلمة الحق و علم للساعة، فكان مظهراً للعلم و القول أيضاً فكان من حيث مظهريته للعلم يسمّى بروح القدس، و من حيث مظهريته للقول يسمّى بالروح الأمين. و راجع في ذلك مصباح الأنس أيضاً (ط ١ من الرحلى، ص ١٧٢).

و جبرئيل على الصراط ولا يجوز على الصراط إلا من كانت معه براءة بولايتك انتهى.

أقول: و من العجب كون الصَّراط و المار عليه و المسافة و المتحرك فيه شيئاً واحداً، و هذا هكذا في طريق الآخرة التي تسلكها النفس الإنسانية؛ فإنَّ المسافر إلى الله أعنى النفس تسافر في ذاتها، و تقطع المنازل و المقامات الواقعة في ذاتها بذاتها، ففى كل خطوة تضع قدمها على رأسها بل رأسها على قدمها، و هذا أمر عجيب، و لكن ليس بعجيب عند التحقيق و العرفان.

فصل (١٢)

في نشر الصحائف و إبراز الكتب*

إنَّ القول و الفعل مادام وجودهما في أكوان الحركات و مواد المكونات فلاحظْ لها من البقاء و الثبات، و لكن من فعل فعلاً أو تكلم بقول يظهر منه أثر في نفسه و حالة قلبية تبقى زماناً، و إذا تكررت الأفاعيل و الأقاويل استحكمت الآثار في النفس و صارت الأحوال ملكات إذ الفرق بين الملكة و الحال بالشدَّة و الضعف، و الاشتداد في الكيفيَّة يؤدِّي إلى حصول صورة جوهرية هي مبدأ، مثلاً تلك الكيفيَّة كالحرارة الضعيفة في الفحم إذا اشتدت صارت صورة نارية محرقة، و كذلك الكيفيَّة النفسانية إذا اشتدت صارت ملكة راسخة أى صورة نفسانية هي مبدء آثار مختصة بها فيصدر بسببها الفعل المناسب لها بسهولة من غير رويَّة و تعمُّل، و من هذا الطريق تحدث ملكة الصناعات و مبدء المكاسب العلمية و العملية، ولو لم يكن للنفوس الآدمية هذا التأثير من الفعل أولاً ثمَّ اشتداد ذلك

* قوله: «فصل في نشر الصحائف و إبراز الكتب...» اين فصل ناظر به فصل هشتم رساله آغا و انجم خواجه نصيرالدين طوسي است و آنهاست مطالب آن را ترجمه فرموده است و فوائد ديگر نيز نقل کرده است.

الأثر فيها يوماً فيوماً لم يمكن لأحد من الناس اكتساب شيء من الصناعات العلمية و العملية، و لم ينجع التأديب و التعليم لأحد، و لم يكن في تمرين الأطفال على الأعمال فائدة، و ذلك قبل رسوخ هيات* مضادة لما هو المطلوب في نفوسهم، و لذلك يعسر تعليم الرجال المهتكنين و تأديبهم لاستحكام صفات حيوانية في نفوسهم بعد ما كانت هيولانية قابلة لكل علم و صنعة، كصحيفة خالية من النقوش و الصور؛ فهذه الآثار الحاصلة في القلوب و الأرواح بمنزلة النقوش و الكتابة الحاصلة في الصحف و الألواح كما قال سبحانه: «أولئك كتب في قلوبهم الإيمان» و هذه القلوب و الأرواح يقال لها في لسان الشريعة صحائف الأعمال، و تلك النقوش و الصور كما يحتاج إلى قابل يقبلها كذلك يفقر إلى فاعل أى مصوّر و كاتب، فالمصوّر و الكاتب لمثل هذه الكتابة النورية هم الكرام الكاتبون لكرامة ذواتهم و أفعالهم عن دناءة الجسمية، و ارتفاع جواهرهم عن المواد الطبيعية، فهم لامحالة ضرب من الملائكة المتعلقة بأعمال العباد و أقوالهم لقوله تعالى: «و إنَّ عليكم لحافظين كراماً كاتبين»، و هم طائفتان ملائكة اليمين و هم الذين يكتبون أعمال أصحاب اليمين، و ملائكة الشمال و هم الذين يكتبون أعمال أصحاب الشمال قال تعالى: «إذ يتلقى المتلقيان عن اليمين و عن الشمال قعيد، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد»، و قال: «يوم ندعو كل أناس

* قوله: «قبل رسوخ الهيات» و الصواب: قبل رسوخ هيات. و قوله: «هو لذلك يعسر تعليم الرجال المهتكنين...» و قلت في غزل من ديوانى:

چو تو با موى سفيدستى و با خوى سياه	دور از راز و نيازى و همى نازكنى
در جوانى اگر اى پور به پيرى برسى	همه پير كه در پيريت اعجاز كنى
قدم اول اين مرحله خوف و رجاء	بايد از ترك سرت برگ سفر ساز كنى
همت و خضر ره و بُنيت در حدّ سواء	سان تثليث در انتاج نظر باز كنى
آكه اى خواجه گر از سرّ سويداى دل	دودلى را زجه در كار خود انباز كنى

بإمامهم فمن أوتى كتابه يمينه فأولئك يقرؤون كتابهم ولا يظلمون فتيلاً» وقال أيضاً: «فأما من أوتى كتابه يمينه فيقول هاؤم اقرؤوا كتابيه إني ظننت أني ملاق حسابه» لأن كتابه من جنس العلوم والاعتقادات الصادقة والأخلاق المحسنة، والظن ها هنا بمعنى العلم، «و أما من أوتى كتابه بشماله فيقول يا ليتني لم أوت كتابيه ولم أدر ما حسابه» لأن كتابه من جنس الأكاذيب الباطلة والصفات الشيطانية والشهوات الحيوانية والرئاسات الدنيوية المحرقة للقلوب المعذبة للنفوس، ومثل هذا الكتاب المشتمل على الكذب والغلط والهذيان يستحق للاحتراق بالنار، كما قال: «و من أوتى كتابه وراء ظهره فسوف يدعوا ثبوراً ويصلي سعيراً»، وقد ورد في الخبر إن من عمل حسنة كذا يخلق الله منها ملكاً يستغفر له إلى يوم القيامة كما قال تعالى: «إن الذين قالوا ربنا الله ثم استقاموا تتنزل عليهم الملائكة أن لا تحسفوا ولا تحزنوا وأبشروا بالجنة التي كنتم توعدون نحن أولياؤكم في الحياة الدنيا وفي الآخرة»، وهكذا القياس في الكفر والاعتقاد السوء فمن فسد اعتقاده في المسائل الإلهية ورسخ على جهله وبالغ في كفره يتنزل على نفسه شيطان يوعده بالشر، ويغره اغتراراً بالجهل، ويعجبه إعجاباً بنفسه، وكان قرينه في الدنيا والآخرة كما قال تعالى: «هل أنبئكم على من تنزل الشياطين تنزل على كل أفاك أثيم، يسمع آيات الله ثم يصّر مستكبراً» الآية، وقوله: «و من يعيش عن ذكر الرحمن نقبض له شيطاناً فهو له قرين» وهذه الهياة الراسخة للنفس المتمثلة لها يوم القيامة هي التي تسمى في عرف الحكمة بالملكة، وفي لسان الشريعة بالملك والشيطان في جانب الخير والشر، والمسمى أمر واحد في الحقيقة لأن الحق عندنا إن الملكات النفسانية تصير صوراً جوهرية وذواتاً قائمة فعالة في النفس تنعيمياً وتعذيباً، ولو لم يكن لتلك الملكات من الثبات والتجوهر ما يبقى أبد الآباد لم يكن لخلود أهل الجنة في الثواب وأهل النار في العقاب أبداً وجه؛ فإن

* قوله: «و يوعده اغتراراً» والنسخة المصححة: ويغره اغتراراً.

منشأ الثواب و العذاب لو كان نفس العمل أو القول و هما أمران زائلان يلزم بقاء المعلول مع زوال علتة مقتضية و ذلك غير صحيح، و الفعل الجسماني الواقع في زمان متناه كيف يصير منشأ للجزاء الواقع في أزمنة غير متناهية، و مثل هذه المجازاة غير لائق بالحكيم سيما في جانب العذاب، كما قال: «و ما أنا بظلام للعبيد» و قال: «و ذلك بما كسبت قلوبكم» ولكن إنما يخلد أهل الجنة في الجنة و أهل النار في النار بالثبات في النيات و الرسوخ في الملكات، و مع ذلك فإن من فعل مثقال ذرة من الخير أو الشر في الدنيا يرى أثر ذلك مكتوباً في صحيفة نفسه أو صحيفة أرفع من نفسه كما قال تعالى: «في صحف مكرمة، مرفوعة مطهرة، بأيدي سفرة، كرام بررة» و إذا قامت القيامة و حان وقت أن يقع بصره إلى وجه ذاته لفراغه عن شواغل هذه الحياة الدنيا و ما يورده الحواس و يلتفت إلى صفحة باطنه و لوح ضميره و هو المراد بقوله تعالى: «و إذا الصّحف نشرت»، فمن كان في غفلة عن أحوال نفسه و حساب سيئاته و حسناته يقول عند كشف غطائه و حضور ذاته و مطالعة صفحة كتابه «ما لهذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها، و وجدوا ما عملوا حاضراً، ولا يظلم ربك أحداً، يوم تجد كل نفس ما عملت من خير محضراً و ما عملت من سوء تودّ لو أنّ بينها و بينه أمداً بعيداً» و قد ورد في هذا الباب* من طريق أهل البيت (ع) و غيرهم عن النبي (ص) أحاديث كثيرة.

منها ما روى عن قيس بن عاصم أنه قال (ص): يا قيس إن مع العز ذلاً، و مع الحياة موتاً، و إن مع الدنيا آخرة، و إن لكل شيء رقيباً، و على كل شيء حسيباً، و إن لكل أجل كتاباً، و إنه لا بد لك من قرين يدفن معك و تدفن معه، و هو حي

* قوله: «وقد ورد في هذا الباب... منها ما روى عن قيس بن عاصم...» حديث قيس بن عاصم هو الحديث الرابع من المجلس الأول من أمالي الصدوق - ره . و قوله: «لا بد لك من قرين...» عبارة الحديث في الأمالي هكذا: و انه لا بد لك من قرين يدفن معك و هو حي الخ.

و أنت مَيِّت فإن كان كريماً أكرمك، و إن كان لثيماً أسلمك، ثم لا يحشر إلا معك ولا تحشر إلا معه، ولا تسئل إلا عنه فلا تجعله إلا صالحاً؛ فإنه إن صلح آنست به، و إن فسد لا تستوحش إلا منه، و هو فعلك.

فانظرياً ولتبي في هذا الحديث الشريف تجد فيه لباب معرفة النفس و علم الآخرة، و فيه إشارة إلى عدة مسائل شريفة ليس هاهنا موضع بيانها. و منها قوله (ص): إن الجنة قيعان و إن غراسها سبحان الله. و منها إن المرء مرهون بعمله.

و مها قوله (ص): خلق الكافر من ذنب المؤمن و أمثال ذلك كثيرة. و من كلام فيثاغورس و هو من أعظم الحكماء الأقدمين إنك ستعارض لك في أفعالك و أقوالك و أفكارك، و سيظهر لك من كل حركة فكرية أو قولية أو عملية صورة روحانية و جسمانية، فإن كانت الحركة غضبية أو شهوية صارت مادة للشيطان يؤذيك في حياتك و يحجبك عن ملاقة النور بعد وفاتك، و إن كانت الحركة عقلية صارت ملكاً تلتذ بمنادمته في دنياك، و تهتدى به في أخراك إلى جوار الله و دار كرامته.

و تما يشير إلى أن صورة كل إنسان في الآخرة نتيجة عمله و غاية فعله في الدنيا قوله تعالى في حق ابن نوح (ع): «إنه عمل غير صالح» على قراءة فتح الميم، و في القرآن آيات كثيرة دالة على أن كل ما يلاقه الإنسان في الآخرة و يصل إليه من الجنة و ما فيها من المحور و القصور و الفواكه و غيرها و النار و ما فيها من العقارب و الحيات و غيرها ليست إلا غاية أفعاله و صورة أعماله و آثار ملكاته، و إنما الجزاء هناك بنفس العمل باعتبار ما ينتهي إليه كقوله تعالى: «ولا تجزون إلا ما كنتم تعملون»، و قوله تعالى: «إنما تجزون ما كنتم تعملون» لم يقل تما كنتم تعملون تنبيهاً على هذا المعنى، وقوله: «جزاء أعداء الله النار».

و توضيح ذلك أن مواد الأشخاص الأخروية و متعلقاتها و ما يكون بمنزلة البذور للأشجار و النطف للحيوانات و الهيولى للعقليات إنما هي التصورات

الباطنية و التخیلات النفسانية و التأملات العقلية، لأنَّ الدار الآخرة و كل ما فيها ليست من جنس هذه الدار و ما فيها؛ فما في الدنيا له مادة جسمانية تطرأ عليها صورة أو نفس من خارج بإعانة أسباب خارجية و أوضاع و حركات فلكية، و لأجسامها الحيوانية حياة عرضية، و ما في الآخرة من الجنات و الأشجار و الأنهار و غيرها أرواح هي بعينها صور معلقة قائمة بذاتها حياتها نفس ذاتها، و كل نفس إنسانية مع ما يتعلق بها من المحور و القصور و الأشجار و الأنهار جميعها موجودة بوجود واحد و حية بحياة واحدة، و المجموع مع وحدته الشخصية متكرر الصور، و الإنسان إذا انقطع عن الدنيا و تجرّد عن لباس هذا الأدنى و كشف عن بصره هذا الغطاء كانت قوته الإدراكية قدرة، و علمه غيباً، و غيبه شهادة، فيصير مبصراً لنتائج أعماله و أفكاره، و مشاهداً لآثار حركاته و أفعاله، قارئ الصحيفة أعماله و لوح كتابة حسناته و سيئاته، كما قال تعالى: «وكلُّ إنسانٍ أَلزَّمْنَاهُ طَائِرَهُ فِي عُنُقِهِ وَ نَخْرِجُ لَهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كِتَاباً مِّنْشُوراً، إِقْرَأْ كِتَابَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ الْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيباً» و بما يدل على أنَّ الإنسان الكائن* في الدار الآخرة غير متكون من مادة طبيعية بل من صورة نفسانية إدراكية قوله تعالى: «و ننشئكم فيما لا تعلمون» و قوله: «إِنَّ كِتَابَ الْأَبْرَارِ لَفِي عِلِّيَّينَ» و معلوم أنَّ ما في عليّين ليس مخلوقاً من المادة الجسمانية، فعلم أنَّ المرء متكون في القيامة من معلومه و معتقده فلإن كان معلومه من باب الشهوات المذمومة و الأمنى الباطلة و الأهواء الفاسدة تكون من أهل النار و العذاب محترقاً بنار الجحيم يكون كتابه في سجين، و إن كانت معلوماته من باب الأمور القدسية و معرفة الله و ملائكته و كتبه و رسله فيكون لا محالة من أهل الملكوت الأعلى، و المنزل الأرفع، و القرب الأدنى، و الرفيق الأسنى.

* قوله: «و بما يدل على أنَّ الإنسان الكائن...» قد تقدم بحثه و بيانه في الأصل السابع من الفصل الأول من هذا الباب، فالإنسان الأخرى غير متكون من مادة طبيعية، فافهم.

فصل (٢١)

في حقيقة الحساب و الميزان

لعلك قد تنبهت من الأصول التي كررنا ذكرها أن كل مكلف يرى يوم الآخرة حاصل متفرقات أفعاله و أقواله؛ و فذلكة حساب حسناته و سيئاته، و يصادف جملة كل دقيق و جليل من أعماله في كتابه «لا يغادر صغيرة و لا كبيرة إلا أحصاها، و وجدوا ما عملوا حاضراً، و لا يظلم ربك أحداً» و الحساب عبارة* عن جمع تفاريق الأعداد و المقادير و تعريف مبلغها، و في قدرة الله أن يكشف في لحظة واحدة للخلائق حاصل أعمالهم و ميزان حسناتهم و سيئاتهم و هو أسرع المحاسبين، قال تعالى: «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة فلا تظلم نفس شيئاً، و إن كان مثقال حبة من خردل أتينا بها و كفى بنا حاسبين» و قال تعالى: «و الوزن يومئذ الحق فمن ثقلت موازينه فأولئك هم المفلحون و من خفت موازينه فأولئك الذين خسروا أنفسهم بما كانوا بآياتنا يظلمون»، أوتى بلفظ الجمع إشارة إلى أن الميزان له أنواع كثيرة بعضها ميزان العلوم و بعضها ميزان الأعمال، أما ميزان العلوم فاعلم أن الله قد وضع ميزاناً مستقيماً و قسطاً ميبناً أنزل من السماء ليعرف بأقسامه مكائيل الأرزاق المعنوية، و مثاقيل الأغذية الرّوحانية، و يعلم بها حقها من باطلها، و يوزن بها جواهر الحقائق العقلية و نقود الصور الإدراكية، و يميز رائجها في سوق الآخرة من زيفها. و خالصها من مفشوشها، و علّمنا بتعليم ملائكته و رسله كيفية الوزن بها، و معرفة أقسامها الخمسة و تميز مستقيمتها من منحرفها حيث قال: «و زنوا بالقسطاس المستقيم» فمن تعلم هذه الموازين التي أنزلها الله تعالى في كتابه على رسوله فقد اهتدى، و من عدل عنها و عمل بالرأى و التخمين فقد ضلّ و غوى و تردى الى الجحيم.

* قوله: «و الحساب عبارة...» ناظر إلى كلام المحقق الطوسي في آخر الفصل التاسع من «أغاز و

فإن قلت: أين ميزان العلوم في القرآن فهل هذا إلا إفك و بهتان.

قلنا ألم تسمع قوله تعالى في سورة الرحمن: «و السماء رفعها و وضع الميزان، أقموا الوزن بالقسط و لا تخسروا الميزان» ألم تسمع قوله تعالى في سورة الحديد: «لقد أرسلنا رسلنا بالبينات، و أنزلنا معهم الكتاب و الميزان ليقوم الناس بالقسط» أزعمت أيها العاقل المتأمل أن الميزان المنزل من عند الله مع إنزال الكتب و إرسال الرسل هو ميزان البرّ و الشّعير و الأرزو التمر و غيرها؛ أتوهمت أن الميزان المقارن وضعه لرفع السماء هو القبان و الطّيار و أمثالهما؟ ما أبعد هذا التوهم و الحسبان، و ما أقبح هذا الافتراء و البهتان، و اتق أيها الناظر في معاني الكتاب و لا تتعسف في باب التأويل. و لا تركب متن الجهالة و اللجاج إني أعظك أن تكون من الجاهلين، و اعلم أن الذي يدعو أمثالك و أصحابك من الظاهريين و المناطقة و غيرهم على حمل ألفاظ الكتاب و السنة على المعاني العامة جمود قرائحهم على التجسيم، و عدم تجاوز أذهانهم عن حدود الأجسام و الجسمانيات، و لو تأملوا قليلا في نفس معنى الميزان، و جرّدوا حقيقة معناه عن الزوائد و الخصوصيات لعلموا أن حقيقة الميزان ليس يجب أن يكون أثبتة مما له شكل مخصوص أو صورة جسمانية، فإن حقيقة معنى الميزان و روحه و سرّه هو ما يقاس و يوزن به الشيء، و الشيء أعم من أن يكون جسمانياً أو غير جسماني، فكما إن القبان و ذا الكفتين و غيرها ميزان للأثقال، و الاصطلاب ميزان للارتفاعات و المواقيت، و الشاقول ميزان لمعرفة الأعمدة، و المسطر ميزان لاستقامة الخطوط، فكذلك علم المنطق ميزان للفكر في العلوم النظرية يعرف به صحيح الفكر من فاسده، و علم النحو ميزان للإعراب و البناء، و العروض ميزان للشعر، و الحس ميزان لبعض المدركات، و العقل الكامل ميزان لجميع الأشياء، و بالجملة ميزان كل شيء يكون من جنسه؛ فالموازين مختلفة، و الميزان المذكور في القرآن ينهي أن يحمل على أشرف الموازين و هو ميزان يوم الحساب كما دل عليه قوله تعالى: «و نضع الموازين القسط ليوم القيامة». و هو ميزان العلوم و ميزان الأعمال القلبية الناشئة

من الأعمال البدنية، و سئل جعفر الصادق (ع) عن قوله تعالى: «و نضع الموازين القسط» فقال: الموازين هم الأنبياء والأولياء. و اعلم أن ميزان الآخرة ما يعرف به حقائق الأتسياء كما هي من العلم بالله و صفاته العليا و أفعاله العظمى من ملائكته و كتبه و رسله، و العلم باليوم الآخر و المعاد تعليمياً من قبل أنبياء الله (ع) كما علم الأنبياء من الملائكة و الملائكة من الله، فالمعلم الأول هو الحق سبحانه، والمعلم الثاني هو جبرئيل، و المعلم الثالث هو الرسول (ع)، و قد أنزل الله سبحانه من السماء هذه الموازين الخمسة المستخرجة من القرآن ليعلم بها كل أحد مقدار علمه و عقله، و ميزان سعيه و عمله، و هي ميزان التعادل و ميزان التلازم و ميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم إلى ثلاثة أقسام الأكبر و الأوسط و الأصغر؛ فيصير الجميع خمسة، و تفاصيلها و بيان كل قسم منها و كيفية استنباطه من القرآن مذكور في كتابنا المسمى بالمفاتيح الغيبية، و هي بالحقيقة سلايلم العروج إلى عالم السماء بل إلى مجاورة مبدأ الأشياء، و المقدمات و الأصول المذكورة فيها درجات السلايلم للعروج الروحاني. و أما المراجح الجسماني فلا تنفى بذلك سعة قوة كل نفس بل يختص ذلك بقوة نفس النبي (ع). و بالجملة فهذه الموازين الأخروية هي التي تعرف بها مثاقيل الأفكار و مكائيل الأنظار في العلوم الحقيقية التي هي الأرزاق المعنوية لأهل الآخرة، و قد أنزلها الله تعالى من السماء ليعلم كل أحد مقدار علمه و عقله و مقدار سعيه و عمله، و يحسب حساب رزقه و أجله، و يحضر كتاب عمره و أملة؛ فإن لكل مخلوق رزقاً مخصوصاً، و بحسب كل رزق له بقاء معلوم و أجل مكتوب و حساب محسوب، و الأرزاق المعنوية كالأرزاق الصورية متفاوتة في الأكل متفاضلة في دوام الحياة و الأجل كما و كيفاً و نفعاً و ضرراً، بل الأرزاق الأخروية أشد تفاوتاً و أكثر تفضيلاً من الأرزاق الدنيوية كما

* قوله: «فصير الجميع خمسة...» راجع شرح الأسماء للمتأله السيزواري في الموازين الخمسة المنقولة من اسرار الآيات للمصنف (ط ١، ص ١٠٤).

قال سبحانه: «و للآخرة أكبر درجات و أكثر تفضيلاً»، و قال أيضاً مخاطباً لنبيه (ص) المنذر المعلم للناس: «أدع إلى سبيل ربك بالحكمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتي هي أحسن» فأمره بدعوة الخلائق إلى أنواع من الأرزاق المعنوية حسب تفاوت الفرائز لهم و الجبلات؛ فالقرآن بمنزلة مائدة نازلة من السماء إلى الأرض مشتملة على أقسام الرزق، و لكل قوم منها رزق معلوم و حياة مقسومة، فالحكمة و البراهين لقوم، و الموعظة و الخطابة لقوم، و الجدل و الشهرة لقوم، و يوجد فيه لغير هؤلاء الطوائف الثلاث أغذية ليست بهذه المثابة من اللطافة بل هي كالقشور و النخالة على حسب مقاماتهم في غلظ الطبائع و الكثافة و السفالة كما أشير إليه بقوله: «ولا رطب و لا يابس إلا في كتاب مبين»، فكما يوجد فيه اللبوب من الأغذية لأولى الألباب كذلك يوجد فيه ما هو كالخبث و القشور للعوام الذين درجتهم درجة الأنعام، كما قال: «متاعاً لكم و لأنعامكم» و ذلك لأن الغذاء يجب أن يكون مشابهاً للمغتذى؛ فالمحسوس من الغذاء للجوهر الحاس، و المخيلات و الموهومات منه للنفس الخيالية و الوهمية، و المعقولات منه غذاء للجوهر العاقل إذ بها يتغذى و يتقوى و يستكمل و يصير منتقلا من حد العقل بالقوة بالغاً إلى حد العقل الفعال، باقياً بقاءً سرمدياً أبدياً.

تبصرة ميزانية

اعلم أن من الأمور التي لا بد من معرفتها لمن يسلك سبيل الآخرة هي كيفية الموازنة بين النشاطين، و المقايسة لما في كل منهما بإزاء الأخرى، فمن فتح الله على قلبه باب الموازنة بين العالمين عالم الملك و الشهادة و عالم الملكوت و الغيب يسهل عليه سلوك سبيل الله و الدخول في دار السلام، و يطلع على أكثر أسرار القرآن و أطواره، و يشاهد حقائق آياته و أنواره مما غفلت عنه كافة علماء الرسوم، و متفلسفة الحكماء المشهورون بالفضل و الذكاء، و هو باب عظيم في معرفة أحوال الأشياء و حقائق الموجودات على ما هي عليه، سيما معرفة المعاد و هو أول

مقامات النبوة. لأنَّ مبادئ أحوال الأنبياء (ع)* أن يتجلى لهم في المنام ما في عالم الملكوت، و يتصور لهم حقائق الأشياء في كسوة الأشباح المثالية، لأنَّ الرؤيا الصادقة** جزء من أجزاء النبوة، و لا يتجلى الحقائق مجردة عن لباس الصورة المثالية إلا في عالم القيامة لقيامها بذواتها هناك، و أما في هذا العالم فهي في أغطية من الصور المحسية المادية، و كذلك هي في عالم الرؤيا الصادقة و عالم البرزخ أيضاً في أغطية لكنها رقيقة و هي الصور المثالية، فمن عرف كيفية الموازنة بين العالمين بل العوالم الثلاث يعلم تأويل الأحاديث و تعبير الرؤيا التي هي جزء من النبوة و تمام النبوة بمشاهدة ما في ذلك العالم بالتجرد التام، و هو حاصل للأنبياء (ع) و هم بعد في جلايب البشرية، و لغيرهم من الأولياء أمّا يحصل بعد ارتحالهم عن هذه الحياة الدنيا، فتأمل يا حبيبي في هذا المقام فمساك تنفتح لك روزنة إلى عالم الملكوت و إلا فمازلت متوجّهاً إلى ملابس عالم التقليد الحيواني، مصروف الهمة و الوجهة إليه من أنوار الملكوت، مستفيداً من آثار الحس و التقليد فمحال أن يتجلى لك شيء من غوامض الحكمة و أسرار القيامة، و اعلم بأنك مسافر من الدنيا إلى الآخرة، و أنت تاجر و رأس مالك حياتك الدنيوية، و تجارتك هي اكتساب القنية العلمية، و هي زادك في سفرك إلى معادك، و فائدتك هي حياتك

* قوله: «لأنَّ مبادئ أحوال الأنبياء...» ناظر إلى الحديث الثالث أول صحيح البخاري: «أول ما يهدي به رسول الله - ص - من الوحي، الرؤيا الصالحة في النوم الخ».

** قوله: «لأنَّ الرؤيا الصادقة...» قال مولانا الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «رأى المؤمن و رؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءاً من أجزاء النبوة» (الوافي للفيض - قدس سره - ط ١ من الرحلى، ج ١٢، ص ١٣٧، رواه من الكافي). و في بعض الروايات أكثر من ذلك الجزء، و في بعضها أقل منه. و في السيرة الحلبية: «ما جاء في من الألفاظ بلغت خمسة عشر لفظاً» (ج ١، باب بدء الوحي، ص ٢٤٩) و الاختلاف في تفاوت الأجزاء بحسب درجات الإيمان. قال الحكمم أبو القاسم الفردوسي:

مگر خواب را بسپرده نشمری یکی بهره دانش ز پیغمبری

الأبدية و نعيمها ببقاء الله و ملكوته، و خسرانك هلاك نفسك باحتجابك عن جوار الله و دار كرامته، و اعلم أن الناقد بصير ولا يقبل منك إلا الخالص من إبريز المعرفة* و الطاعة، فوزن حسناتك بميزان صدق لا ميل فيه، و احسب حساب نفسك قبل أن توافي عمرك، و قبل أن يحاسب عليك في وقت لا يمكنك التدارك والتلافي، فالموازين مرفوعة ليوم الحساب و فيه الثواب و العقاب، «فأما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية، و أما من خفت موازينه فأمة هائلة، و ما أدراك ماهيه، نار حامية».

تتمة

و أما القول في ميزان الأعمال فاعلم أن لكل عمل من الأعمال البدنية تأثيراً في النفس؛ فإن كان من باب الحسنات و الطاعات كالصلاة و الصيام و الحج و الزكاة و الجهاد و غيرها فله تأثير في تنوير النفس و تخليصها من أسر الشهوات و تطهيرها عن غواسق الهوليات و جذبها من الدنيا إلى الأخرى و من المنزل الأدنى إلى المحل الأعلى؛ فلكل عمل منها مقدار معين من التأثير في التنوير و التهذيب، و إذا تضاعفت و تكثرت الحسنات فبقدر تكثرها و تضاعفها يزداد مقدار التأثير و التنوير، و كذلك لكل عمل من الأعمال السيئة قدراً معيناً من التأثير في إظلام جوهر النفس و تكتيفها و تكديرها و تعليقها بالدنيا و شهواتها، و تقييدها بسلاسلها و أغلالها، فإذا تضاعفت المعاصي و السيئات ازدادت الظلمة و التكتيف شدة و قدراً، و كل ذلك محجوب عن مشاهدة الخلق في الدنيا، و عند قيام الساعة و ارتفاع الحجب ينكشف لهم حقيقة الأمر في ذلك، و يصادف كل أحد مقدار سعيه و عمله، و يرى رجحان إحدى كفتي ميزانه و قوة مرتبة نور

* قوله: «من إبريز المعرفة...» إبريز بكسر أوله و سكون ثانيه: زر خالص، إبريزي مثله (منتهى الأرب).

طاعته أو ظلمة كفرانه، وبالجملة كل أحد من أفراد الناس في مدة حياته له تفاريق أعمال إما حسنات أو سيئات أو مختلقات؛ فإذا جمع يوم القيامة حاصل متفرقات حسناته أو سيئاته كان إما لأحدهما الرجحان أولاً؛ فعلى الأول يكون من أهل السعادة إن كان الرجحان للحسنة، و من أهل الشقاوة إن كان للسينة. و على الثانى يكون متوسطاً بين الجانبين حتى يحكم الله فيه إما أن يعذب و إما أن يتوب عليه، لكن جانب الرحمة أرجح نظراً إلى الجواد المطلق، و هذه الأقسام الثلاثة أما تعتبر بالقياس إلى الأعمال، و فى الوجود قسم آخر أرفع من الكل و هم الذين استغرقت ذواتهم فى شهود جلال الله، ولا التفات لهم إلى عمل صالح أو سئىء، فكسروا كفتى ميزانهم و خلصوا من عالم الموازين و الأعمال و الانحراف فيها و الاعتدال إلى عالم المعارف و الأحوال، و مطالعة أنوار الجمال و الجلال؛ فنقول من الرأس: كل أحد ما لم يخلص بقوة اليقين و نور الإيمان و التوحيد عن قيد الطبيعة و أسر الدنيا فذاته مرهونة بعمله؛ فهو بحسب مزاوله الأعمال والأفعال و ثمراتها و نتائجها و تجاذبها للنفس إلى شىء من الجانبين بمنزلة ميزان ذى كفتين إحدى كفتيه تميل إلى الجانب الأسفل أعنى الجحيم بقدر ما فيها من متاع الدنيا الفانية، و الأخرى تميل إلى الجانب الأعلى و دارالنعم بقدر ما فيها من متاع الآخرة؛ ففى يوم العرض الأكبر إذا وقع التعارض بين الكفتين و التجاذب إلى الجنبتين فالحكم لله العلى الكبير على كل أحد فى إدخاله إحدى الدارين دار النعيم و دار الجحيم بترجيح إحدى كفتيه. و اعلم أن كفة الحسنات فى جانب اليمين و هو جانب الشرق، و كفة السيئات فى جانب الشمال و هو جانب الغرب، ثم لا يذهب عليك أنه إذا وقع الترجيح و نفذ الحكم و قضى الأمر تصير الكفتان فى حكم واحدة فى المشرقية و الغربية، و اليمينية و الشمالية، و الجنانية و

*قوله: «فكفروا» والصواب: فكسروا كفتى ميزانهم. و لا يخفى عليك أن قوله و فى الوجود قسم آخر إلى أول الفصل كلمة عليها حقاً.

الجهنمية، لغلبة إحداها على الأخرى بحيث يجعلها مقهورة مطموسة، فأهل السعادة يصير كلنا يديهم يمينية، وكلتا يدي أهل الشمال تصير شمالية فافهم.

فصل (٢٢)

* في الإشارة إلى طوائف الناس يوم القيامة

قد علمت أن أهل الآخرة على الإجمال ثلاثة أقسام: المقربون والسعداء وهم أصحاب اليمين، والأشقياء وهم أصحاب الشمال، وهم من جهة الحساب صنفان أحدهما يدخلون الجنة ويرزقون من نعيمها بغير حساب، وهم ثلاثة أقوام منهم المقربون الكاملون في المعرفة والتجرد لأنهم لتزهرهم وارتفاع مكانتهم عن شواغل الكتاب والحساب يدخلون الجنة بغير حساب، كما قال تعالى في حق أمثالهم: «ما عليك من حسابهم من شيء ولا من حسابك عليهم من شيء» وهم جماعة من أصحاب اليمين لم يقدموا في الدنيا على معصية ولم يقتربوا سيئة، ولم يريدوا علواً في الأرض ولا فساداً لصفاء ضمائرهم وسلامة فطرتهم عن ريسن المعاصي وقوة نفوسهم على فعل الطاعات، فهم أيضاً يدخلون الجنة بغير حساب كما قال تعالى: «تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علواً في الأرض ولا فساداً والعاقبة للمتقين» ومنهم جماعة نفوسهم ساذجة وصحائف أعمالهم خالية عن آثار السيئات والحسنات جميعاً؛ فلهم حالة إمكانية فينالهم الله برحمته منه وفضل لم يحسبهم سوء العذاب؛ لأن جانب الرحمة أرجح من جانب الغضب، والإمكان مصحح للقبول مع عدم المنافي، والواهب جواد كريم؛ فهؤلاء أيضاً يدخلون الجنة بغير حساب وقد قال تعالى: «وما أنا بظلام للعبيد» وقال تعالى: «سبقت رحمتي غضبي»، وقال تعالى: «ورحمتي وسعت كل شيء»، وأما

* قوله: «فصل في الإشارة إلى طوائف الناس يوم القيامة» ناظر إلى الفصل السادس من رسالة «آغاز وانجام» للمحقق الطوسي فإن المصنف ناظر إليه.

الصف الآخر وهم أهل العقاب في الجملة فهم أيضاً ثلاثة أقوام منهم قوم صحيفة أعمالهم خالية من العمل الصالح، ولا محالة يكونون كفاراً محضين فيدخلون جهنم بلا حساب. ومنهم قوم صدر منهم بعض الحسنات لكن وقع في حقهم قوله تعالى: «فحبط ما صنعوا و باطل ما كانوا يعملون»، وقوله تعالى: «وقدمنا إلى ما عملوا من عمل فجعلناه هباءً منثوراً» ومنهم قوم هم في الحقيقة من أهل الحساب حيث خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً، فهؤلاء قسمان: أحدهما من نوقش في حسابه بكل دقيق و جليل لأنه بهذه المثابة كان في الدنيا عاشر مع الخلائق، وكان يستوفي حقه في المعاملات معهم من غير مسامحة؛ فيعامل معه في الآخرة مثل ما عامل مع الخلق في الدنيا. والقسم الثاني وهم الذين كانوا يخافون سوء الحساب و يشفقون من عذاب يوم القيامة، فهؤلاء لا يناقش معهم في موقف الحساب فكيف بعدون و يكتنون في مقام العذاب.

فصل (٢٣)

في أحوال تعرض يوم القيامة*

إذا ظهر نور الأنوار و انكشف عند ارتفاع الحجب جلال وجه الله القيوم، و غلب سلطان الأحدية باضمحلال الكثرة، و اشتدت جهات الفاعلية و التأثير بزوال المحاجز، و خروج المستعدات من القوة إلى الفعل، و انتهاء الحركات إلى غاياتها، و بروز الحقائق من مكامن غيبها و حجب موادها و إمكاناتها إلى مجالي ظهوراتها انخرط كل ذي مبدء في مبدئه، و رجع كل شيء إلى أصله، و عاد كل ناقص إلى كماله، انتهى الأمر كله إلى الله كما قال تعالى: «و لله ميراث السماوات و

* قوله: «فصل في أحوال تعرض يوم القيامة...» هذا الفصل الشريف هو في الحقيقة شرح الفصل الثالث عشر من «أغاز و انجاء» للمحقق الخواجه نصير الدين الطوسي - قدس سره - كما يظهر عند المقابلة و العرض.

الأرض» و قوله «ألا إلى الله تصير الأمور» فلا يملك أحد شيئاً إلا بإذن الله كما قال تعالى: «لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» فإذا اتصل كل فعل بفاعله و التحق كل فرع بأصله و جمع كل مستفيض مع مفيضه لم يبق لأنوار الكواكب عند ذلك ظهور، و إذا النجوم طمست، ولا لاجرامها وضع و قدر و إذا الكواكب انتشرت، و زال ضوء الشمس و انكدر نور الكواكب إذا الشمس كورت، و محى نور القمر و خسف القمر، و لم يبق بعداً و مباينة مكان و وضع بين المنير و المستنير و جمع الشمس و القمر؛ و اتحدث النفس بالأرواح و زالت المباينة بين الأشباح و الأرواح، و لهذا يكون أهدان أهل الجنة بصورة نفوسها كالشخص و ظله، و رجعت السماوات والأرض إلى ما كانتا عليه قبل انفتاقها من الرتق؛ فعادت إلى مقام الجمعية المعنوية حيث كانتا رتقاً من هذه التفرقة من حيث هذا الوجود الطبيعي؛ فعادت كما كانتا رتقاً بعد الفتق، و كذا العناصر الأربعة و يصير كلها عنصراً واحداً مظلماً لا يرون فيها شمساً و لا زمهيراً، و الجبال لكونها متكونة من الرمال فعادت كما كانت عليه في شهود الآخرة «و يسئلونك عن الجبال فقل ينسفها ربي نسفاً» فيذرها قاعاً صفصفاً لا ترى فيها عوجاً و لا أمتاً» و ينقلب كل العناصر ناراً واحدة غير هذه النار الأسطقسية، و يصير الهيولى كلها بجرأ مسجوراً و إذا البحار سجرت، كما وقعت الإشارة في حق آل فرعون بقوله: «اغرقوا فادخلو ناراً» و بالجملة يتصل البر بالبحر، و يستند فوق و تحت، و تزول الأبعاد و الأحجام، و ترتفع الحواجز و الحوائل، و يرق الحجب لأهل البرازخ و مواقف الأشهاد، يوم تبلى السرائر، يوم يقوم الأشهاد، و يقام الخلائق عن مكامن الحجب إلى مواقف كشف الأسرار لقوله: «وقفوهم إنهم مسئولون»، و المتخلصون من محابس الأشباح و الأرواح يتوجهون إلى الحضرة الإلهية لقوله تعالى: «فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون».

قال بعض العرفاء المكاشفين: إذا أخرجت الأرض أثقالها حتى ما بقى فيها

شيء اختزنه جيء بها إلى الظلمة التي هي دون المشر كما قال تعالى: «و حملت الأرض والجهال فدكتنا دكة واحدة»، فتمدّد الأديم و بسطه فلا يرى فيها عوجاً ولا أمثاً وهي الساهرة إذ لانوم فيها كما قال: «فلأما هي زجرة واحدة فإذا هم بالساهرة» و يرجع ما تحت مقعر فلك الكواكب جهنّم، و سميت بهذا الأسم لبعدها قعرها، يقال بثرجهنم أى بعيد القمر؛ و يوضع الصراط من الأرض علواً إلى سطح فلك الكواكب و هو فرش الكرسي من حيث باطنه إذ كل أمور الآخرة يقع في باطن حجب الدنيا، و لذلك قيل أرض الجنة الكرسي و سقفها عرش الرحمن، و يوضع الموازين في أرض المشر لكل مكلف ميزان يخصّه بعد الميزان العام قوله تعالى: «و الوزن يومئذ الحق» و أمّا الموازين الخاصة فيجعل فيها الكتب و الصحائف و يوزن بها كما يوزن هاهنا الصور العلميّة و الأفكار النظرية بعلم القسطاس ليظهر صحيحها من فاسدها و حقها من باطلها و آخر ما يوضع في الميزان قول الصبد: الحمد لله، لذلك قال الرسول (ص): الحمد لله ملاً الميزان، و كفة ميزان كلّ أحد بقدر أعماله و أفعاله، و بحسبها يكون ثقلها و خفتها؛ فكل ذكر و قول يدخل في الميزان إلا قوال لا إله إلا الله، لأنّ كلّ عمل له مقابل في عالم التضاد، و ليس للتوحيد مقابل إلا الشرك و هما لا يجتمعان في ميزان واحد، لأنّ السيقين الدائم كما لا يجامع ضده كذلك لا يتعاقبان على موضوع واحد، فليست للكلمة ما يقابلها و يعادها في الكفة الأخرى فلا يرجع عليها شيء بالضرورة كما يسدل عليه حديث صاحب السجلات و أما المشركون فلا ميزان لهم في ذلك اليوم؛ لأنّ أعمال خيرهم محبوبة، و لذا قال تعالى: «ولا تقيم لهم يوم القيامة وزناً» و يضرب بسور يسمى الأعراف بين الجنة و النار، و جعل مكاناً لمن اعتدلت كفتا ميزانه، و وقمت الحفظة بأيديهم الكتب التي كتبوها في الدنيا من أفعال المتكلمين و أقوالهم ليس فيها شيء من الاعتقادات القلبية، و لهذا قال سبحانه: «و كلّ شيء فعلوه في الزهر» و لم يقل علموه؛ فعلقوها في أعناقهم و أيديهم كما في قوله: «و كلّ إنسان ألزمناه طائره في عنقه و نخرج له يوم القيامة كتاباً يلقاه منشوراً، اقرأ

كتابك كفى بنفسك اليوم عليك حسيباً» وقال: «ووفيت كل نفس ما عملت» وهو أعلم بما يعملون؛ فمنهم من أخذ كتابه بيمينه ومنهم من أخذه بشماله، ومنهم من أخذه وراء ظهره وهم الذين نبذوا الكتاب في الدنيا وراه ظهورهم، واشتروا به ثمناً قليلاً، وليس أولئك إلا أثمة الضلال، ويأتي مع كل إنسان قرينه من الملائكة والشياطين لقوله تعالى: «وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد» لأن كل نفس لها قوى محركة وأخرى مدركة؛ فمبدأ قواها المحركة هو المسمى بالسائق سواء كان ملكاً أو شيطاناً، ومبدأ قواها المدركة هو المسمى بالشهيد كذلك قوله تعالى: «اذ يتلقى المتلقيان عن اليمين وعن الشمال قعيد، ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد» ثم يأتي الله عز وجل على عرشه والملائكة تحمل ذلك العرش فيضعونه في تلك الأرض المشرقة بنور ربها لقوله: «وترى الملائكة حافين حول العرش يستبشرون بمحمد ربهم» وقضى بينهم بالحق، والجنة عن يمين العرش والنار من الجانب الآخر، وتأتي ملائكة السماوات ملائكة كل سماء عليحدة في صف متميزة عن ملائكة سماء أخرى عن غيرهم فيكون سبعة صفوف والروح الأعظم قائم مقدم الجماعة ثم يجاء بالكتب والصحف المنزلة على الأنبياء ويوضع هناك كما قال تعالى، «وأشرق الأرض بنور ربها، ووضع الكتاب وجيء بالنبيين والشهداء وقضى بينهم بالحق» ويجتمع كل أمة برسولها من آمن منهم ومن كفر ويحشر الأفراد والأنبياء من غير رسالة بمعزل من الناس، بخلاف الرسل فإنهم أصحاب العساكر؛ فلهم مقام يخصهم دون غيرهم من الأنبياء والأولياء (ع)، وقد غلبت في ذلك اليوم الهيبة الإلهية، وغلبت على قلوب أهل الموقف من إنسان وملك وجن فلا يتكلمون إلا همساً، ويرفع الحجب بين الله وبين عباده وهو معنى كشف الساق قوله تعالى: «يوم يكشف عن ساق ويدعون إلى السجود» فلا

* قوله: «إلا همساً»، وفي القرآن الحكيم: «وخفضت الأصوات فلا تسمع إلا همساً» (طه، ١٠٩)

يبقى أحد على أى دين كان إلا يسجد السجود المعهود، و من سجد اتقاءً
أورياءً تأخر* على قفاه، و بهذه السجدة يرجح ميزان أصحاب الأعراف لا
لائها سجدة تكليف كما ظن لأن دارالتكليف هى الدنيا لاغير بل لائها سجدة
ذاتية صدرت عن فطرة من غير رياء و غرض، و قد مر أن جانب الرحمة
أرجح إذا بقى القابل على فطرته الذاتية و مرتبة إمكانه الذاتى من غير
انحراف عن سنن الحق و لا تغير فى خلق الله إلا على سبيل الاستكمال فيه، و
يحضر المجسم فى العرصات على صورة بعير غضبان، و جىء يومئذ بمجهنم
ليذكر الإنسان و يشاهدها أهل الموقف بالعيان «و برزت المجسم لمن يرى»
فيطلع الخلائق من هول مشاهدتها على فنائهم و يفزعون إلى الله، و لولا أن
حبسها الله برحمته لأحرقت السماوات و الأرض، و الموت لكونه عبارة عن
هلاك الخلق بأحد طرفى التضاد يقام بين الجنة و هى دار الحياة و النار و هى
دارالهلاك و البوار فى صورة كبش أملح، و يذبح بشفرة يحيى، و هو إسم
لصورة الحياة الباقية فى المستقبل بأمر جبرئيل مبده الحياة؛ و يحيى الأشباح
بالأرواح بإذن الله ليظهر حقيقة البقاء الأبد بموت الموت و حياة الحياة، و
ينادى منادى الحق يا أهل الجنة خلود بلا موت، و يا أهل النار خلود
بلاموت، و إن كانت حياتهم ممزوجة بالموت لقوله تعالى: «لا يموت فيها و
لا يحيى» و ليس فى النار فى ذلك الوقت إلا أهل النار الذين هم أهلها، و ذلك
يوم الحسرة لأنه حسر أى ظهر للجميع صفة خلودهم الدائم لكل طائفة فيما
هى من أهلها من الدار، فأما أهل الجنة إذا رأوا الموت سروراً عظيماً؛
فيقولون بارك الله لنا فبك قد خلصتنا من دارالدنيا الغائية و كنت خير وارد
علينا، و خير تحفة أهدانا الله سبحانه لقول النبي (ص): الموت تحفة المؤمن، و
أما أهل النار وهم أهل الدنيا خاصة إذا أبصروه يفزعون و يقولون لقد كنت

* قوله: «أورياء تأخر» كما فى نسختين مخطوطتين، و فى الطبع الأخير «غر» على قفاه.

شرّاً وارد علينا حلت بيننا و بين ما كنا فيه من الخير و الدّعة، ثم يقولون له عسى أن نقيتنا فنستريح مما نحن فيه من المصيبة و العذاب، ثم يفلق أبواب النار غلقاً لا فتح بعده، و تطبق على أهلها و يدخل بعضها على بعض ليعظم الضغوط فيها على أهلها، و يرجع أسفلها أعلاها و أعلاها أسفلها، و يرى الناس و الشياطين فيها كقطع اللحم في القدر إذا كانت تحتها النار العظيمة تغلي كغلي الحميم؛ فتدور بن فيها علواً و سفلاً «كلما خبت زدناهم سعيراً» بتبديل الجلود، و تشاهد يومئذ نار جهنّم و يرى بعين اليقين كما قال تعالى: «ثمّ لترونها عين اليقين» و إنّ وقودها الناس و الحجارة أى من حدود الإنسانية إلى حدود الجماديّة داخلّة في وقودها و هى نارياً كل بعضها بعضاً و يصل بعضها على بعض، و هى نار تذر العظام رميماً، و هذه النار غير النار الّتي تطلع على الأفئدة؛ فإنّ هذه قد تحبو و ذلك بالنوم الّذى قد يقع لأهل العذاب فيخفف عنهم به الآلام الّتى هم فيها لكنه بحيث يشير إليه قوله تعالى: «كلما خبت زدناهم سعيراً» و الآية تدل على أنّها نار محسوسة لقبولها الزيادة و النقصان؛ فإنّ النار الحقيقيّة لا تقبل هذا الوصف؛ و يحتمل أن يكون المراد كلما خبت النار المتسلطة على أجسادهم بنوم و شبهه زدناهم سعيراً بانتقال العذاب إلى بواطنهم، و هو التفكّر في الفضيحة و الهول يوم القيامة و هو أشد من العذاب الجسمانى.

و أعلم أنّ في القيامة مواقف و مقامات مثل الصراط و العرض و أخذ الكتب و وضع الموازين و الأعراف و أبواب الجنّة و أبواب النار.

أمّا العرض فهو مثل عرض الجيش ليعرف أعمالهم في المواقف و هو مجمع الخلائق، لأنّ حجب الأزمنة و تغاير الأمكنة مرتفعة في ذلك العالم؛ فالجميع مع اختلاف أزمنتهم و أمكنتهم في الدنيا حاضرون هناك في عرصة واحدة في يوم واحد «قل إنّ الأولين و الآخرين لموعون إلى ميقات يوم معلوم» و سئل عنه (ص) عن قوله تعالى: «فسوف يحاسب حساباً يسيراً» فقال: ذلك هو العرض

فلان من نوقش في الحساب عذب، و كما يعرف الأجناد* عند عرض الجيش بزيهم و لباسهم فيعرف الناس هناك بوجوههم و سيماهم و على صورياتهم و أخلاقهم كما مر تحقيقه «فيعرف المجرمون بسيماهم فيؤخذ بالنواصي و الأقدام» كحال الأسارى و الدواب هاهنا.

و أما الكتب «فأما من أوتى كتابه يمينه فسوف يحاسب حساباً يسيراً و ينقلب إلى أهله مسروراً» و هو المؤمن السعيد لأن كتاب نفسه من جنس الألواح العالية و الصحف المكرمة المرفوعة، و أما من أوتى كتابه بشماله و هو المنافق الشقي لأن كتابه من جنس الصحف السفلية و الكتب الحسية المغلوطة القابلة للإحراق كما قال تعالى: «إن كتاب الفجار لفي سجين» و أما الكافر فلا كتاب له، و المنافق لمكنة استعداده سنل عنه الإيمان و ما قبل منه الإسلام كما قبل من عوام أهل الإسلام، و يقال: في حقه «إنه كان لا يؤمن بالله العظيم» و يدخل فيه المعطل** و المشرك و الجاحد المتكبر على الله، و يكون المنافق في باطنه واحداً من هذه الثلاثة، و لا ينفع له صورة الإسلام كما ينفع للضعفاء و العوام لما ذكرناه «و أما من أوتى كتابه و راه ظهره» فهم الَّذِينَ أوتوا الكتاب «فنهذوه و راه ظهورهم و اشتروا به ثمناً قليلاً» فإذا كان يوم القيامة قيل له خذ من وراء ظهرك أى من حيث نبذته فيه في حياتك الدنيا كما في قوله تعالى: «قيل ارجعوا وراءكم فالتمسوا نورا» و هو كتابه المنزل عليه بواسطة الرسول لا كتاب الأعمال؛ فإياه حين نهذه و راه ظهره ظن أن لن يحور*** أى حزم.

و أما الموازين فقد مرّ بيانها على قدر ما تيسر لنا في حقيقة معناها.

* قوله: «و كما يعرف الأخبار» و الصواب: و كما يعرف الأجناد.

** قوله: «و يدخل فيه المعطل...» مُطَّل كَمُحَدَّث، أن كنه صانع عز وجل را انكار كند و شرايع را باطل انكار، معطلون جمع (منتهى الأرب).

*** قوله: «لن يحور» أى لن يرجع بعد الموت.

و أما الصراط فقد علمت أنه طريق الجنة وأنه يتسع في حق البعض و يضيق في حق البعض، و هو هاهنا معنى و في الآخرة له صورة محسوسة*، و الناس بعضهم سائرون على الصراط المستقيم، و بعضهم منحرفون عنه إلى طريق الجحيم قال تعالى: «و أن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه و لا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله» و لما تلى رسول الله** (ص) هذه الآية خطَّ خطاً و خط عن جنبه خطوطاً أخرى فالمستقيم هو صراط التوحيد الذي سلكه جميع الأنبياء و اتباعهم، و المعوجة هي طرق أهل الضلال و توابع الشيطان، و المنافق لا قدم له على صراط التوحيد و له قدم على صراط الوجود، و المعطل لا قدم له على صراط الوجود أيضاً بحسب ما هو إنسان و إنما له قدم عليه بما هو حيوان و دابة لقوله تعالى: «ما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها» و الموحد و إن كان فاسقاً لا يخلد في النار بل يمسك على الصراط و يسأل و يعذب هناك و هو على متن جهنم غائب فيها، و الكلايب التي فيه تمسكهم عليه، و لما كان الصراط في النار و ما ثم طريق إلى الجنة إلا عليه قال تعالى: «و إن منكم إلا واردها كان على ربك حتماً مقضياً» و هذه الكلايب و الخطاطيف*** كما ورد في الحديث هي صورة تعلقات الإنسان بالدنيا، و القيود الدنيوية المعانعة لسلوك طريق الحق تمسكهم يوم القيامة على الصراط فلا تنهضون إلى الجنة، و لا يقعون أيضاً في النار لأجل قوة الإيمان و نور التوحيد حتى يدركهم الشفاعة لمن إذن له الرحمان؛ فيمن تجاوز هاهنا تجاوز الله عنه، و من أنظر معسراً أنظره الله، و من عفى عن أخيه عفى الله عنه، و من استقصى حقه هاهنا من غير تسامح استقصى الله حقه هناك، و من شدد على

* قوله: «و في الآخرة له محسوسة» والصواب: و في الآخرة له صورة محسوسة.

** قوله: «ولما تلى رسول الله...» كما في مجمع البيان و غيره من التفاسير.

*** قوله: «و الخطاطيف» خطاف كرمات ههنا كج و سرتيز، جمع خطاطيف. كلاب كشداد: چنگال آهنین؛ و يضم أول كرمات: مهماز. كلاب چنگل باز و خار درخت.

هذه الأمة شدد الله عليه كما ورد في الحديث إنما هي أعمالكم ترد عليكم فالتزموا مكارم الأخلاق؛ فإن الله يعاملكم بما عاملتم به عباده.

و أما الأعراف فهو سور بين الجنة و النار له باب ياطنه و هو ما يلي الجنة فيه الرحمة، و ظاهره و هو ما يلي النار من قبله العذاب يكون عليه من تساوت كفتا ميزانه فهم ينظرون بعين إلى الجنة و بعين أخرى إلى النار، و ما لهم رجحان بما يدخلهم الله أحد الدارين، قال تعالى: «و على الأعراف رجال يعرفون كلا بسيماهم» الآيات، و قد قيل للأعراف و أصحابه معنى آخر و هو أيضاً يقرب من هذا المعنى عند التأمل «فإن أحوال العرفاء الكاملين ماداموا في هذه الحياة الطبيعية يشبه حال قوم في الآخرة استوت حسناتهم و سيئاتهم؛ فإنهم من جهة علمهم و عرفانهم ورقة حجابهم البدني كادوا أن يكونوا في نعيم الجنة، و من جهة كثافة أجسادهم المادية و بقاء حياتهم الدنيوية منعوا عن تمام الوصول و كمال الروح؛ فلهم حالة متوسطة و لكنهم بحسب جوهر ذاتهم و مرتبة نفوسهم العالية في كان عال مرتفع، و الأعراف في اللغة جمع عرف بمعنى مكان عال مرتفع لأنه بسبب ارتفاعه بصير أعرف بما انحفض منه، و منه يقال: عرف الفرس و عرف الديك.

و للمفسرين في معنى الأعراف قولان: الأول و هو الذي عليه الأكثرون إن المراد منه أعلى ذلك السور المضروب بين الجنة و النار، و هو المروى عن ابن عباس و روى عنه أيضاً إنه قال الأعراف شرف الصراط.

و الثاني عن الحسن و الزجاج إن قوله تعالى: و على الأعراف أى على معرفة أهل الجنة و أهل النار رجال يعرفون كلا من أهل الجنة و أهل النار بسيماهم، فقيل: للحسن هم قوم استوت حسناتهم و سيئاتهم فضرب على خده ثم قال: هم قوم جعلهم الله على تعرف أهل الجنة و أهل النار يميزون البعض عن البعض، و الله لا أدري لعل بعضهم معنا.

و أما القائلون بالقول الأول فقد اختلفوا في أن الذين هم على الأعراف من هم على أقوال: أحدها أنهم الأشراف و أهل الطاعة من الناس، و ثانيها أنهم الملائكة

يعرفون أهل الدارين. و ثالثها أنهم الأنبياء (ع) أجلسهم الله على ذلك السور تمييزاً لهم عن سائر أهل الموقف، و ليكونوا مطلعين على أهل الجنة و أهل النار و مقادير ثوابهم و عقابهم. و رابعها أنهم أقوام يكونون في الدرّجة السافلة من أهل الثواب. و خامسها أنهم هم الشهداء و هذا الوجه باطل لأنّه تعالى خصّ أهل الأعراف بأنهم يعرفون كلامن السعداء و الأشقياء، و الشهيد لا يلزم أن يكون عارفاً بهذا العرفان. و لو كان المراد أنهم يعرفون أهل الجنة يكون وجوههم ضاحكة مستبشرة. و أهل النار بسواد وجوههم و زرقه عيونهم لما بقي لأهل الأعراف اختصاص بهذه المعرفة، لأنّ جميع الخلق في القيامة يعرفون هذه الأحوال، و لما بطل هذا الوجه و الذي قبله لأنّ أهل السفالة أنزل حالاً من أن يكونوا من أهل المعرفة، و كذا الوجه الثاني لأنّه تعالى وصفهم بكونهم رجلاً، و الوصف بالرجولية أمّا يحسن في الموضع الذي يحصل فيه التقابل بينها و بين الأنونية. و الملائكة ليسوا كذلك فثبت أن المراد بقوله تعالى: يعرفون كلا بسيماهم هو أنهم كانوا يعرفون في الدنيا أهل الخير و الإيمان و أهل الشرّ و الطغيان؛ فهو تعالى أجلسهم على الأعراف و هي الأمكنة العالية الرفيعة بحسب مقامهم و مرتبتهم ليكونوا مطلعين على الكل شاهدين على كل أحد من الفريقين بما يليق به، و يعرفون أن أهل الثواب وصلوا إلى الدرجات و أهل العقاب إلى الدرجات.

لا يقال: إنّ هذا الوجه غير صحيح أيضاً لأنّه تعالى وصفهم أنهم لم يدخلوها أي الجنة، و هم يطعمون في دخولها و هذا الوجه لا يليق بالأنبياء و من يجري مجراهم.

لأننا نقول: كونهم غير داخلين في الجنة في أوّل الأمر لا يقتدح في كمال شرفهم و علو درجتهم و أمّا قوله و هم يطعمون فالمراد من هذا الطمع اليقين، ألا ترى أن

الله تعالى قال حكاية عن الخليل (ع): «وَالَّذِي أَطْمَعُ* أَنْ يَغْفِرَ لِي خَطِيئَتِي يَوْمَ الدِّينِ» ولا شك أَنَّ ذلك الطمع يقين فكذا هاهنا. وبالجمله وصفه تعالى أهل الأعراف بما وصفه من كونهم جالسين على مكان عال رفيع، وكونهم عارفين كلامن الفريقين بسيماهم يدل على تشريف عظيم لهم، ومثل هذا التشريف لا يليق إلا بالأشراف دون من استوت حسناته مع سيئاته؛ فظهر أَنَّ الأولى والأرجح هو القول الثاني. ويؤكد ما رواه الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عن أبي عبد الله (ع): «أَنَّهُ جَاءَ ابْنُ الْكَوَّاءِ إِلَى عَلِيٍّ (ع)؛ وَسَأَلَهُ عَنْ قَوْلِهِ تَعَالَى: «عَلَى الْأَعْرَافِ رَجَالٌ يَعْرِفُونَ كُلًّا بِسِيمَاهُمْ» فَقَالَ (ع) وَنَحْنُ عَلَى الْأَعْرَافِ نَعْرِفُ أَنْصَارَنَا بِسِيمَاهُمْ، وَنَحْنُ الْأَعْرَافُ الَّتِي لَا يَعْرِفُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَّا بِسَبِيلِ مَعْرِفَتِنَا، فَلَا يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ عَرَفَنَاهُ، وَلَا تَدْخُلُ النَّارَ إِلَّا مَنْ أَنْكَرَنَاهُ، فَهَذِهِ جَمَلَةٌ مِنْ أَحْوَالِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ.

وقد ورد من الأخبار في ذلك اليوم ما ورد، ودوّنوا في الكتب ما دوّنوا ونحن أوضحنا بعضاً منها بحسب ما تبلغ إليه طاقتنا ويناله جهدنا، ومفتاح هذه المعارف معرفة النفس** لأنّها المنشئة والموضوعة لأُمُور الآخرة، وهي بالحقيقة الصراط والكتاب والميزان والأعراف والجنّة والنار كما وقعت الإشارة إليه في أحاديث أئمتنا (ع).

فقد روى ابن بابويه في كتاب معاني الأخبار وكتاب التوحيد عن أبي عبد الله (ع) أَنَّهُ سَأَلَ عَنْ مَعْنَى الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ قَالَ: هُوَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (ع).
وروى عن سيد العابدين علي بن الحسين (ع) أَنَّهُ قَالَ: نَحْنُ أَبْوَابُ اللَّهِ وَنَحْنُ الصِّرَاطُ الْمُسْتَقِيمُ.

* قوله: «وَالَّذِي أَطْمَعُ...» والصواب: وَالَّذِي أَطْمَعُ (الشعراء، ٨٣).

** قوله: «وَمِفْتَاحُ هَذِهِ الْمَعَارِفِ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ...» كما تقدّم في أول الفصل السادس عشر من هذا الباب أَنَّ مفتاح العلم بيوم القيامة ومعاد الخلائق هو معرفة النفس ومراتبها.

و عن جعفر بن محمد (ع) قال قول الله عزّ وجل «صراط الذين أنعمت عليهم»
يعني محمداً وذريته.

و عن هشام بن سالم قال سئلت أبا عبد الله (ع) عن قول الله «و نضع الموازين
القسط ليوم القيامة و لا تظلم نفس شيئاً» قال: هم الأنبياء و الأوصياء، و المراد
بالكتاب في قوله تعالى: «إن كتاب الأبرار لفي عليين و إن كتاب الفجار لفي
سجين» هو نفوس الأبرار و نفوس الفجار كما سبق.

و بما دل عليه أيضاً قول أمير المؤمنين (ع):

و انت الكتاب المبين الذي بآياته يظهر المضر*

وقوله:

دواؤك فيك و لا تشعر و داؤك منك و لا تبصر:

دالّ على أنّ محلّ نعيم الجنة و لذاتها و عذاب النار و عقوباتها أمّا هي النفس
الإنسانية.

فصل (٢٤)

في بيان ماهية الجنة و النار**

أمّا الجنة فهي كما دلّ عليه الكتاب و السنة مطابقاً للبرهان و الكشف
دارالبقاء و دارالسلام لا موت فيها و لا هرم و لا سقم و لا غمّ و لا همّ و لا دنور

* قوله: «و بما دلّ عليه أيضاً قول أمير المؤمنين عليه السلام: و أنت الكتاب المبين...» هذا البيت لملى
بن أبي طالب القيرواني لا للإمام أمير المؤمنين عليه السلام.

** قوله: «فصل في بيان ماهية الجنة و النار...» مفتاح مباحث هذا الفصل هو أنّ أسماؤه تعالى جمالية
و الجنة مظهرها، و جلالية و النار مظهرها؛ و لكلّ واحد منهما شئون و مجالى و مرايا، و راجع في ذلك
شرح القيسرى على الفصّ الإبراهيمي من فصوص الحكم (ط ١ من المجرى، ص ١٧٨؛ و ج ١
بتصحيحنا و تعليلاتنا و تعليقاتنا عليه، ص ٥٣٩).

ولا زوال، و هي دار المقامة و الكرامة لا يمس أهلها فيها نصب ولا لغوب، لهم فيها ما تشتهى الأنفس و تلذ الأعين و هم فيها خالدون، و إنها دار أهلها جيران الله و أولياؤه و أحباؤه و أهل كرامته، و إنهم على مراتب متفاضلة منهم المتنعمون بتسبيح الله و تقديسه و تكبيره في جملة ملائكته المقربين، و منهم المنعمون باللذات المحسوسة كأنواع المأكّل و المشارب و الفواكه و الأرائك و نكاح حورالعين، و استخدام الولدان المخلدن، و الجلوس على النمارق و الزرابي، و لبس السندس و الحرير و الإستبرق، و كل منهم أنما يتلذذ بما يشتهى و يريد على حسب ما تعلقت به همته، و بالجملة مبادئ الأكوان في عالم الجنان أنما هي الأمور الإدراكية و الجهات الفاعلية، و لا دخل للمواد و الأسباب القابلية لأن وجود الأشياء هناك وجود صوري من غير مادة ولا حركة و لا انفعال و تجدد و انتقال. و أما النار فهي دار أهلها في هوان و أسقام و أحزان و الآم و جوع و عطش و تجدد عذاب و تبدل جلود، لا يوتون فيها و لا يميون، و لا يقضى عليهم فيموتوا و لا يخفف عنهم من عذابها، و أهل النار حقاً هم المشركون و الكفار وجوههم مسودة، و أما المذنبون من أهل التوحيد فإنهم يخرجون منها بالرحمة التي تدركهم و الشفاعة التي تنالهم، و في الرواية التي عن أئمتنا (ع) * أنه لا يصيب أحداً من أهل التوحيد ألم في النار إذا دخلوا و إنما يصيهم الله الآلام عند الخروج منها فتكون تلك الآلام جزاءً بما كسبت أيديهم، و ما الله بظلام للعبيد، و هذه الرواية مطابقة لأصولنا العقلية لأن العارف بالتوحيد يكون نفسه منورة بنور الحق و اليقين مرتفعة عن العالم الأسفل إلى مقام العلويين، و النار لا يدخل في محل المعرفة و الإيمان و إنما سلطانها على المجلود والأبدان كما ورد في الحديث: النار لا تأكل محل الإيمان؛ فأهل النار بالحقيقة هم المشركون و الكفار «لا يذوقون فيها برداً و لا شراباً إلا حميماً و غساقاً»، و إن استطعموا أطعموا من الزقوم، و إن استغاثوا اغيثوا بما

* قوله: «و في الرواية التي عن أئمتنا» الرواية مروية في اعتقادات الصدوق - ره - .

كالمهل يشوى الوجوه بشس الشراب و سائت مرتفقاً، ينادون من مكان بعيد ثم قيل لهم: اخسثوا ولا تكلمون، و نادوا يا مالك ليقتض علينا ربك قال إنكم ما كثنون.

و مما يجب أن تعلم أن الجئة التي خرجت منها أبونا آدم و زوجته لإجل خطيئتهما و هى جئة الأرواح المسماة عند أهل المعرفة و الشريعة موطن العهد و منشأ أخذ الذرية، هى غير الجئة التي وعد المتقون و هى جئة البرزخ لأن هذه لا يكون لكل أحد إلا بعد انقضاء حياته الدنيوية بموته، و لكل إلا بعد خراب الدنيا و بوار السماوات و الأرض، و انتهاء الحركات و بلوغ الغايات، و إن كانتا متفتحتين فى الحقيقة و المرتبة الوجودية لكونهما جميعاً دارالحياة الذاتية و الوجود الإدراكى الصورى من غير تجدد و لا دثور و لا انقطاع و لا تضاد و لا تراحم، و بيان ذلك أن المبادئ الوجودية و الغايات متعاضدة متعاكسة فى الترتيب، و أن الموت كما علمت ابتداء حركة الرجوع للنفوس الآدمية إلى الله تعالى كما أن الحياة الطبيعية انتهاء حركة النزول لها من عنده، و قد شبّلت الحكماء و العرفاء هاتين السلسلتين النزولية و الصعودية بالقوسين من الدائرة إشعاراً بأن الحركة الثانية الرجوعية انعطافية غير مارة على الأولى، و إن لكل درجة من درجات القوس الصعوية بإزاء مقابلتها من القوس النزولية لاعتينها و إن كانتا من جنس واحد، فإذا علمت هذا فاعلم أيضاً أن الجئة جنتان جنة محسوسة و جنة معقولة كما قال سبحانه: «و لمن خاف مقام ربه جنتان»، و قوله تعالى: «فيها من كل فاكهة زوجان» و قد علمت فى الفن الكلى اثبات العالم العقلى المشتمل على الصور العقلية و المثل النورية المطابقة لجميع الأنوار الخارجية، و كذا علمت اثبات العالم الصورى الحسى المشتمل على الصور الحسية المجردة عن المادة الكائنة الفاسدة الموضوعة فى الجهات، فالجنة المحسوسة لأصحاب اليمين و المعقولة للمقربين و هم العليون، و كذا النار ناران نار محسوسة و نار معنوية فالمحسوسة للكفار و المعنوية للمنافقين المتكبرين المحسوسة للأبدان و المعنوية للقلوب، و كل

من الجنة و النار المحسوستين عالم مقدارى إحداهما صورة رحمة الله و الأخرى صورة غضبه لقوله تعالى: «و من يحلل عليه غضبى فقد هوى» و كما أن الرحمة ذاتية و الغضب عارض كما يعلم بالبرهان و يدل عليه قوله: «سبقت رحمى غضبى» و قوله: «و رحمتى وسعت كل شيء» فكذلك خلق الجنة بالذات و خلق النار بالعرض و تحت هذا سر، و قد علمت أن ليس للآخرة مكان فى هذا العالم لا فى علوه ولا فى سفله لأن جميع ما فى أمكنة هذا العالم متجددة دائرة مستحيلة فانية، و كل ما هو كذلك فهو من الدنيا و الآخرة عقبى الدار ليست دار البوار، و هى فى داخل هذا العالم و فى باطن حجب السماوات و الأرض، و منزلتها من الدنيا منزلة الجنين من رحم الأم كما مر، ولكن لكل من الجنة و النار مظاهر مرأى فى هذا العالم بحسب رقاتها و نشأتها الجزئية.

و على ذلك تحمل الأخبار الواردة فى تعيين بعض الأمكنة لأحدهما كما وقع فى قوله (ص): ما بين قبرى و منبرى روضة من رياض الجنة، و قوله: قبر المؤمن روضة من رياض الجنة و قبر المنافق حفرة من حفر النيران، و ما روى إن فى جبل أروند عيناً من عيون الجنة.

و روى عن أبى جعفر (ع) أن الله جنة خلقها فى المغرب و ماء فراتكم هذه يخرج منها، و إليها يخرج أرواح المؤمنين من حفرهم عند كل مساء و صباح فتسقط على أثمارها و تأكل منها و تتنعم فيها و تتلاقى وتتعارف؛ فإذا طلع الفجر هاجت من الجنة فكانت فى الهواء فيما بين الأرض و السماء تطير ذاهبة و جاثية و تعهد حفرها إذا طلعت الشمس، و أن الله ناراً فى المشرق خلقها ليسكنها أرواح الكفار، و يأكلون من زقومها و يشربون من حميمها ليلهم؛ فإذا طلع الفجر هاجت إلى واد باليمن يقال له برهوت أشد حرّاً من نيران الدنيا كانوا فيها يتلاقون و يتعارفون، و إذا كان المساء عادوا الى النار فهم كذلك إلى يوم القيامة.

و روى أيضاً فى كتاب الكافى عن أبى بصير قال قلت لأبى عبد الله (ع): إنا نتحدث عن أرواح المؤمنين إتها فى حواصل طير خضر ترعى فى الجنة و تأوى

إلى قناديل تحت العرش فقال (ع): لا، إذن ما في حواصل طير، قلت فأين هي قال: في روضة كهياة الأجساد في الجنة.

و فيه أيضاً عن أبي عبدالله (ع) قال: رسول الله (ص): شرّ اليهود يهود بنان و شرّ النصراني نصاري نجران، و شرّ ماء على وجه الأرض ماء برهوت، و هو واد بمضرموت ترد عليه هام الكفار و صداهم.

و في كثير من الأخبار ما يدل على أنّ الجنة في السماء قال مجاهد في قوله تعالى: «و في السماء رزقكم و ما توعدون» هو الجنة و النار، و مثله عن الضحاك، و يروى عن عبدالله بن سلام أنّه قال: إنّ أكرم خلق الله أبو القاسم (ص) و قال إنّ الجنة في السماء، و أمّا إنّها في أيّ سماء فالمشهور أنّها في السماء السابعة، و هو المروى عن ابن عباس، قال مجاهد قلت لابن عباس: أين الجنة فقال فوق سبع سماوات، قلت: فأين النار قال تحت أبحر مطبقة.

و يدل على هذا ما روى في حديث المعراج الثابت في صحاحهم إنّ السدرة في السماء السابعة إذ نزل في الكتاب المجيد «و لقد رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة المأوى».

وروى عن عبدالله بن مسعود أنّه قال: الجنة في السماء الرابعة فإذا كان يوم القيامة جعلها الله حيث يشاء.

وروى عن عبدالله بن عمر أنّه قال: الجنة مطوية معلقة بقرون الشمس تنشر في كل عام مرة، و أنّ أرواح المؤمنين* في طيور كالزراير يتعارفون من ثمر الجنة. و يقرب من هذا كلام بعض القدماء من أهل الحكمة إنّ الأرواح تهبط إلى هذا العالم من أشعة الشمس، و في بعض الأخبار ما يدل على أنّها في السماء الدنيا و ذلك ما يروى في حديث المعراج أنّه (ص) رأى في السماء الدنيا آدم أباً البشر، و كان عن يمينه باب يأتي من قبله ريح طيبة و عن شماله ريح منتنة؛ فآخبره

* قوله: «تنشر...» العبارة الصحيحة هكذا: تنشر في كل عام مرة، و أنّ أرواح المؤمنين الخ.

جبرئيل (ع) أن أحدهما هو الجنة والآخر هو النار.

و في بعض الأخبار ما يدل على أنها في بعض أودية الأرض، و ذلك ما يروى أيضاً في حديث المعراج أنه بلغ (ص) قبل انتهائه إلى بيت المقدس وادياً وجديحاً باردة طيبة و سمع صوتاً فقال جبرئيل: هذا صوت الجنة يقول كذا.

و من الأخبار ما يدل على أن للنار و الجنة كينونة في الأرض في بعض الأوقات، كما روى في حديث صلاة الكسوف إذ روى أنه قال (ص): ما من شيء توعده الله إلا و قد رأيته في صلوتي هذه، لقد جرى بالنار و ذلك حين رأيتموني تأخرت مخافة أن يصيبني من فوحها إلى أن قال: ثم جرى بالجنة و ذلكم حين رأيتموني تقدمت حتى قمت في مقامى، ولقد مدت يدي و أنا أريد أن أتناول من ثمرها لتنظروا إليه ثم بدا لي أن لا أفعل. هذا الحديث مما رواه مسلم في كتابه.

و حكى بعضهم أنه لما رأى (ص) جهنم و هو في صلاة الكسوف جعل يتقى حرها عن وجهه بيده و ثوبه، و يتأخر عن مكانه و يتضرع و يقول ألم تعدني يا رب إنك لاتعذبهم و إنا فيهم ألم ألم حتى حجبت عنه، أراد قوله: «و ما كان الله ليعذبهم و أنت فيهم و ما كان الله معذبهم و هم يستغفرون».

وروى أيضاً إنه (ص) صلى يوماً الصلاة ثم رقى المنبر فأشار بيده قبلة المسجد فقال: قد رأيت الآن مذ صليت لكم الصلاة الجنة و النار ممثلتين من قبل هذا الجدار فلم أركا اليوم في الخير و الشر، رواه البخارى.

و أما النار فالمشهور في ألسنة الجمهور أنها في الأرض السابعة.

و من الأخبار ما يدل على أنها في السماء كما نقلنا روايته عن مجاهد و الضحاك في تفسير قوله تعالى: «و في السماء رزقكم و ما توعدون»، و كما روى في حديث المعراج أنه (ص) رأى في السماء الدنيا مالكا خازن النار، و فتح له طريقاً من طرق النار لينظر إليها حتى ارتقى إليه من دخانها و شررها و ما عن يساره من الباب.

و من الأخبار ما يدل على أنها في البحر، منها ما روى عن أمير المؤمنين (ع) أنه

سئل يهودياً أين موضع النار في كتابكم* قال في البحر قال (ع) ما أراه إلا صادقاً لقوله تعالى: «والبحر المسجور» و يروى أيضاً في التفسير أن البحر المسجور هو النار.

و منها ما رواه أحمد بن حنبل في مسنده عن رسول الله (ص): إنه قال: البحر هو جهنم.

و منها ما يروى عن عبد الله عمر قال: قال رسول الله (ص): لا يركب رجل بحراً إلا غازيا أو معتمراً، فإنَّ تحت البحر ناراً أو تحت النار بحراً.

و منها ما أوردها الثعلبي في تفسيره عن رسول الله (ص) إنه قال: البحر نار في نار.

و منها ما مر ذكره نقلاً عن مجاهد عن ابن عباس أن النار تحت بحراسمه قيس؛ و من ورائه بحراسمه الأصم، و من ورائه بحراسمه مطبقة، و من ورائه بحراسمه مرماس، و من ورائه بحر اسمه الساكن، و من ورائه بحراسمه الباكي و هو آخر البحار محيط بالكل، و كل واحد من هذه البحار محيط بالذي تقدمه.

و منها ما روى عن بعض السلف في قوله تعالى: «يستعجلونك بالعذاب و إنَّ جهنم لمحيطة بالكافرين» قال: إنَّ جهنم هو البحر و هو محيط بهم ينترفيه الكواكب ثمَّ تستوقد و يكون هو جهنم.

و منها ما يروى عن ضحاك في قوله تعالى: «أغرقوا فأدخلوا ناراً» هي في حالة واحدة في الدنيا يغرقون من جانب و يحترقون من جانب، و مثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم** إنَّ مرتكب الكبائر يلقي في طرطاووس، و قال المترجم: طرطاووس شق كبير و أهوية تسيل إليه الأنهار، و يعنى به البحر أو

* قوله: «أين موضع البحر في كتابكم» و الصواب: أين موضع النار في كتابكم.

** قوله: «و مثله ما سبق نقله عن سقراط الحكيم...» سبق نقله في آخر الفصل الحادى عشر من الباب العاشر في سفر النفس.

قاموساً فيه دردور*.

و من الأخبار ما يدل على أن النار في هذه الأرض بعينها كحديث الوادي الذي ذكرناه من قبل.

و منها ما يدل على أن بعض جهنم في الأرض كما روى عن قتادة في قوله تعالى: «أفمن أسس بنيانه على شفا جرف هار فانهار به في نار جهنم» قال: والله ما تهاجر إن وقع في النار.

و روى عن جابر بن عبد الله قال: رأيت الدخان يخرج من أرض ضرار** و يقال إن حضرموت بقعة منها، و يقرب من هذا حديث وادي برهوت المروى عن أمير المؤمنين (ع) قال: أبغض البقاع إلى الله تعالى وادي برهوت فيه أرواح الكفار و فيه بثرماء أسود منتن يأوى إليه أرواح الكفار. و ذكر رجل إنه بات في وادي برهوت فسمع طول الليل يا دومة فذكر ذلك لرجل من أهل العلم فقال: الملك الموكل بأرواح الكفار إسمه دومة.

و حكى الأصمعي عن رجل من حضرموت إنه قال: نجد من ناحية برهوت رائحة فظيعة منتنة جداً فيأيتنا بعد ذلك خبر موت عظيم من عظماء الكفار. و بعض هذه الأخبار و إن كانت في أرواح الكفار من غير تعرض بذكر النار إلا أنما تقي ضمناها إلى أخبار أخرى و إلى قوله: «النار يعرضون عليها غدواً و عشياً و يوم تقوم الساعة، أدخلوا آل فرعون أشدّ العذاب» استصحب في حكم النار على وجه أظهر.

تنبيه

هذه الأخبار و الروايات و إن كانت ظواهرها متناقضة على أرباب العلوم

* قوله: «أو قاموساً فيه دُرْدُور» دُرْ دُور بالضم كَرْدَاب كه غرق كند (منتهى الأرب).

** قوله: «من أرض ضرار...» العبارة الصحيحة هكذا: من أرض ضرار و يقال إنه حفرت بقعة منها.

الرسمية لكن بواطنها متوافقة عند العرفاء المحققين لابتناء علومهم و معارفهم على أصول صحيحة برهانية، و مقدمات جلية كشفية لا يشكون فيها و يشكون في الشمس رابعة النهار، بخلاف غيرهم من أصحاب البحث و الجدال و أرباب الرواية من غير دراية و حال؛ فإنهم حيث لم يأتوا البيوت من أبوابها تناقضت عليهم الأحكام و تفاسدت عندهم مقاصد الحديث و الكلام. و بالجملة قد علمت أن الجنة و النار في نشأة أخرى و عالم آخر موجوداته أمور صورية بلامادة و انفعال و حركة، و الدنيا و كل ما فيها أمور كائنة فاسدة متجددة دائرة زائلة ذات أوضاع و جهات مكانية فكل خبر يذكر فيه أن الجنة أو النار في مكان من أمكنة الدنيا و موضع من مواضع هذا العالم فإما أن يكون المراد باطن ذلك المكان كقولهم إن الجنة في السماء السابعة و إن النار تحت السماء، ليس المراد به أن الجنة داخلية في جسمية السماء دخولا وضعياً بل دخولا معنوياً كدخول النفس في البدن، و كذا حكم النار و قد علمت أن منزلة الجنة و النار من هذا العالم منزلة الجنين من الرحم فإما تبطل الدنيا لم يتكشف الأخرى، و مالم ينهدم بناء الظاهر لم يعمر بناء الباطن، و إما أن يكون المراد منها حكم المظاهر الرقائق و النشآت النسبية للجنة و النار، ألا ترى إن المرأة مظهر للصور الحسية و ليست الصورة موجودة فيها فكذلك بعض مواضع الدنيا مظهر للجنة و النار؛ فكما إن ما بين قبر الرسول (ص) و منبره روضة من رياض الجنة أي مظهر يظهر بها لمن كان من أهل الكشف و الشهود روضة من أهل الجنة، كمرآة تشاهد النفس بها صورة من الصور المحسوسة التي قابلتها فكذلك بعض المواضع المذكورة بمنزلة المراى المنكشفة بها أحوال الجنة أو النار كجدار مسجد الرسول (ص) الذي تمثل له الجنة و النار، و كماء الفرات و عين في جبل أروند و كوادى برهوت و غير ذلك من مواضع الأرض، و كذلك البحر الواقع في حديث لا يركب رجل بحراً فالمراد بكون الجنة أو النار في هذه المواضع إنها صارت بحالي و مظاهر ينكشف بها مثال أحدهما، و أما ما يروى من قول أمير المؤمنين (ع) مع اليهودى و تصديقه (ع) إياه في أن موضع

النار في البحر فليس المراد من البحر هذا البحر المحسوس بل شيء آخر معنوي غير محسوس بهذه الحواس المشار إليه في قوله تعالى: «والبحر المسجور» وكذا المنقول عن ابن عباس و كعب الأحبار* من أن النار سبعة أبحر أو تحت سبعة أبحر ليس المراد منه بحار الدنيا وإنما المراد منها طبقات عالم الطبيعة بحسب الجوهر والحقيقة، فإن الطبيعة في الحقيقة نار غير محسوسة محرقة للأجسام مذبذبة للأبدان محملة بمبدلة للجلود.

فصل (٢٥)

في الإشارة الى مظاهر الجنة والنار ومشاهدتها

اعلم أن لكل ماهية من الماهيات الحقيقة ومعنى من المعاني الأصولية حقيقة كلية ومثلاً جزئية ومظاهر جسمانية في هذا العالم؛ فالإنسان مثلاً له حقيقة كلية هي الإنسان العقلي الجامع لجميع رقاته وخصوصياته على وجه أعلى وأشرف، وهو الروح المنسوب إلى الله في قوله تعالى: «و نفخت فيه من روحي» وله أمثلة جزئية كزبد وعمر وله مظاهر ومشاهد كالمرايا والأجسام الصقيلة، فكذلك للجنة حقيقة كلية هي روح العالم ومظهر اسم الرحمان كما في قوله: «يوم نحشر المتقين إلى الرحمان وفداً»، ولها مثال كلي كالعرش الأعظم مستوى الرحمان لقوله: «الرحمن على العرش استوى»، وأمثلة جزئية كقلوب المؤمنين قلب المؤمن عرش الله، ولها مظاهر حسية كما وقع في الأخبار المذكورة من عين أروند وغيرها، وكذا النار لها حقيقة كلية جامعة لأفرادها وهي البعد عن جوار الله ورحمته بحسب اسمه الجسبار المنتقم القهار ولها نشأ مثالية كلية هي

* قوله: «و كعب الأحبار» كعب الأحبار هو كعب بن مانع، والأخبار جمع الخبر بالكسر فالسكون أى العالم، وهو من العلماء التابعين كان يهودياً حميرياً، وغير واحد من الصحابة وغيرهم يسمى كعباً ولكن كعباً هذا كان كعب الأحبار، وكان يميز عن غيره بذلك.

طبقات سبعة تحت الكرسي، والكرسي موضع القدمين تغترقان [تفترقان خ ل] بعده قدم الجبار و هي لأهل النار، و قدم صدق عند ربك و هي لأهل الجنة، و فيه أصول السدر التي هي شجرة الزقوم طعام الأنهم، و هناك منتهى أعمال الفجار و المنافقين، و لها أمثلة جزئية و هي طبيعة كل فرد من الناس معذب لعذابه الجسماني، و نفسه و هواه لعذابه الروحاني، و لها مظاهر و مجالي حسية في هذا العالم كما ورد في الأخبار من وادى برهوت و غيره و لكل من الجنة و النار أبواب كما سنشير إليه.

فصل (٢٦)

في ابواب الجنة و النار

أبواب الجنان هي المشار إليها في القرآن بقوله سبحانه: «و الملائكة يدخلون عليهم من كل باب»، و قوله: «لا تفتح لهم أبواب السماء و لا يدخلون الجنة»، و قوله: «جنات عدن مفتحة لهم الأبواب»، و أبواب النيران هي المشار إليها بقوله: «أدخلوا أبواب جهنم خالدين فيها»، و قوله: «حتى إذا جاؤوها و فتحت أبوابها» و قوله: «لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم».

و اعلم أنه وقع الاختلاف في تعيين هذه الأبواب فقيل هي المدارك السبعة للإنسان و هي الحواس الخمس و الحاستان الباطنتان أعنى الخيال و الوهم، أحدهما مدرك الصور، و ثانيهما مدرك المعاني الجزئية، و هذه الأبواب كما أنها أبواب دخول النيران كذلك هي أبواب دخول الجنان إذا استعملها الإنسان في الطاعات، و لافتناء الخيرات، و لا نتزاع معاني الكلليات من المحسوسات و الجزئيات، و بالجملة استعملها فيما خلقت لأجله، و للجنة باب ثامن مختص بها هو باب القلب، و قيل: هي الأعضاء السبعة التي وقع التكليف بها. و قيل: هي الأخلاق السيئة مثل الحسد و البغل و التكبر و غيرها للنار و مقابلاتها من الأخلاق الحسنة كالعلم و الكرم و الشجاعة و غيرها للجنة، و لا يبعد أن تكون

للصفات السيئة سبعة مواضع لكل منها شعب كثيرة، وكذا للصفات الحسنة تكون ثمانية مجامع تحت كل منها أصناف كثيرة كما هي مذكورة في كتب الأخلاق، و القول الأول أولى وأوفق* فإن كلامن المشاعر السبعة باب إلى الشهوات الدنياوية التي ستصير نيرانات محرقة و هيئات معذبة للنفوس في الآخرة، وهي أيضاً إذا استعملت في طريق الخير أبواب إلى إدراك الحقائق والمعارف وفعل الحسنات ألقي بها يثاب في العاقبة و يصعد إلى الملكوت و يدخل في الجنة مع زمرة الملائكة، وبالجملة لكل من هذه المشاعر والمدارك باطن و ظاهر باطنه فيه الرحمة و ظاهره من قبله العذاب، فظواهرها أبواب مفتوحة إلى عالم الجحيم أو إلى ما به استحقاقية الدخول في الجحيم، وبواطنها أبواب مفتوحة إلى عالم الجنان أو إلى ما به استحقاقية دخولها، و إذ غلقت أبواب النيران فتحت أبواب الجنان بل هي على شكل الباب الذي إذا فتح على موضع انسدعن موضع آخر؛ فعين غلق أبواب إحداها عين فتح أبواب الأخرى إلا باب القلب و هو الباب الثامن؛ فإنه مغلق دائماً على أهل المحجاب الكلي و الكفر، و هو مختص بأهل الجنة من جهة الإيمان و المعرفة، ولا يفتح أبداً لأصحاب النار لأنهم المختوم على قلوبهم في الأزل لقوله تعالى: «ختم الله على قلوبهم» و قوله: «فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون»، و ليس للنار دخول أو تصرف في القلوب و الأفتدة و إنما لضرب منها إطلاق على القلوب لادخول فيها لفلق ذلك الباب عليها كفلق باب الجنان على الكفار، فما ذكر الله من أبواب السبعة يدخل فيها الإنس و الجنان، و أما الباب الثامن المغلق الذي لا يدخل فيه أهل الكفر و الاحتجاب فباطنه محل الإيمان و العبودية، و في الحديث: التراب لا يأكل محل الإيمان، و هو أي باطنه سعيد في الدنيا و الآخرة ليس للعذاب و الشقاء فيه مدخل؛ فالقلب كالجنة حفت بالمكاره و باطنه فيه

* قوله: «والقول الأول أولى وأوفق» هو قول المحقق الخواجه نصير الدين الطوسي في الفصل الرابع عشر من آغاز و انجام.

الرحمة و ظاهره فيه العذاب، و هى النار التى تطلع على الأفئدة. و أما منازل جهنم و دركاتها و خوخاتها فعلى قياس ما يذكر فى الجنان من المنازل و الدرجات و الرواشن* على سبيل المقابلة، و أما أسماء أبوابها السبعة فهى باعتبار الإضافة إلى منازلها كباب جهنم و باب الجحيم و باب السعير و باب اللظى و باب السقر و باب الحطمة و باب السجين و الباب الثامن المغلق لا يفتح فهو الحجاب و السد، و أما خوخات النار فهى شعب الكفر و الفسوق، و كذا خوخات الجنة هى شعب الإيمان و الطاعة فمن عمل من خير فهو يراه فى الآخرة و من عمل من شر فقد يراه و قد يعفى عنه.

تبصرة و تذكرة

اعلم أن باطن الإنسان فى الدنيا هو ظاهره فى الآخرة، و مادام الإنسان فى هذا العالم تكون الآخرة عالم غيب بالقياس إليه، و إذا انتقل من الدنيا إلى الأخرى يصير ذلك العالم عالم الشهادة بالقياس إليه، و إطلاق أبواب الجنان على هذه المشاعر الظاهرة من باب التوسع ليس على سبيل الحقيقة، لأن باب الدار و باب البلد ما إذا فتح فتح إليها بلا حجاب، و لابد أن يكون باب كل مدينة من جنسها و باب كل شئ من جنسه، و هذه الحواس ليست كذلك، و التى تنفتح إلى الجنة ما هى إلا الحواس المحشورة مع النفس الباقية بهقاتها فى الآخرة. و قد علمت أن للنفس فى ذاتها سمعاً و بصرأ و شمأ و ذوقأ و لمسأ و تذكرأ و تصرفأ و يدأ روحانية و رجلا كذلك؛ فلها عين باصرة ناظرة إلى ربها، و أذن سامعة تسمع آيات الله و كلمات الملائكة و أصوات طيور الجنة و نغماتها و تسيجات الأشياء، و شم تشم به روائح الأنس و نسائم القدس، و ذوق يذوق به طعوم الجنة و فواكه مما يشتهون، و لمس تلمس به حور العين و هى المشاعر الروحانية و الحواس الباطنة.

* قوله: «و الرواشن» الرواشن أى الروازن، جمع الروشن أى الروزن.

و هى مع محسوساتها من أهل الجنة إن لم يسدّها سادّوهم يحجبها حجاب، و أما هذه المحواس فهى و مدركاتهما أمور مستحيلة* زائلة دائرة كائنة فاسدة منشأ العذاب الأليم و الحجاب العظيم، و تؤدى بالإنسان إلى الهاوية و يحترق بنار الجهيم، فكل نفس تتبع الهوى و يسخرها الشهوة و يستخدمها الشيطان و يستعبدّها كما قال تعالى: «أفرايت من اتخذ إلهه هواه و أضلّه الله على علم و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوة» فتصير من أهل النار إذ قد صار كل من مشاعره السبعة سبباً من أسباب بعده من الله و ملكوته، و باباً من أبواب طاعته للهوى و انقياده للشهوة، و عدوله عن طريق الهدى و سنن الحق، و وقوعه فى المهوى «فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون» و يكون حاله و ماله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى: «و أما من طغى و آثر الحياة الدنيا فإنّ الجحيم هى المساوى» فظهر أنّ كل مشعر من هذه المشاعر باب من أبواب الجحيم لها سبعة أبواب لكل باب منهم جزء مقسوم، و أما إذا تنور القلب بنور المعرفة و الإيمان، و خرج من القوة إلى الفعل بالرياضة و العبادة و الطهارة عن وسخ المعاصى و درن الشهوات كالحديد إذا أذيب بالنار و ذهب بها. درنه و خبثه و اتخذت منه مرآته مصبقة صار كعين صحيحة** استنارت بنور الملكوت الأعلى، فيطالع بكل مشعر من مشاعره آية من آيات ربه الكبرى، و باباً من أبواب معرفة ربه الأعلى فينتزع من صورها المحسوسة الجزئية معانى معقولة كلية، و يفهم منه أسرار إلهية يقف عليها و يدخل جنة المقربين، و يستعد بها للسعادة القصوى و مجاورة الرحمن فى مقعد صدق عند مليك مقتدر، و هذا بخلاف حال أهل الهوى و الجهالة المشتغلين

* قوله: «و أما هذه المحواس...» اعلم أنّ المصنّف ناظر فى المقام إلى الفصل الرابع عشر من آغاز و انجاء للمحقق الطوسى.

** قوله: «صار كعين صحيحة...» جواب لقوله: و أما إذا تنور الخ. و المصنّف ناظر فى المقام إلى أبواب الجنة و النار.

بشهوات الدنيا المعرضين عن الآخرة و عن سماع آيات الله مصرين مستكبرين كما قال تعالى: «يسمع آيات الله ثم يصير مستكبراً كأن في أذنيه و قرأ فبشره بعذاب أليم» فغلقت عليهم الأبواب و سدّت عليهم الطرق إلا طريق جهنم خالدين فيها قال سبحانه في حقهم: «و جعلنا من بين أيديهم سدّاً و من خلفهم سدّاً فأغشيناهم فهم لا يبصرون» إشارة إلى أن ليس لهم درجة قوة نظرية ينفّث بها الإدراك العلوم الإلهية ليكونوا من أهل القرب و المنزلة عند الله، ولا أيضاً لهم قلب سليم و أذن واعية لها باب مفتوح إلى تلقى السمعيات و المواعظ و الخطابات ليكونوا من أهل السلامة من عذاب الآخرة، فلا جرم حالهم في الآخرة كما اعترفوا به حين لم ينفعهم الاعتراف «قالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير فاعترفوا بذنبهم فسحقاً لأصحاب السعير» فقد وضح وانكشف أن جميع هذه المشاعر الثمانية تصلح لأن تصير أبواب الجنان في حق من يصرفها فيما خلقها الله لأجله كما قال: «و أما من خاف مقام ربه و نهى النفس عن الهوى فإن الجنة هي المأوى» و منها أبواب جهنم في حق من صرفها في طاعة الهوى و شهوات الدنيا كقول له تعالى: «و أمّا من طغى و آثر الحياة الدنيا فإن الجحيم هي المأوى».

فإن قلت: باب الدار يشبه الدار، و الجنة و النار داران متخالفتان في جوهر الحقيقة و نحو الوجود فكيف يصح أن تكون المشاعر الإنسانية بعينها أبواب الجنة و أبواب النار.

قلنا: السمع و البصر و غيرها ألّقى لأهل السعادة و الهدى مبينة بالحقيقة و النوع عندنا للّقى لأهل الشقاوة و الهوى و إن وقع الاشتراك بينهما في أصل الإحساس و الشعور، فإن مدارك أهل السعادة مرانهم* مطهرة عن رجس الهوى منورة بنور المعرفة و التقوى، و مدارك الأشقياء المدبرين المردوين إلى أسفل

* قوله: «و مراعيهم» و الصحيح و مرانهم بالهمزة.

سافلين مغشاة بغشاوة الطبع مظلمة بظلمات الجهل والهوى، وبالجملة السمع والبصر والفؤاد التي لأولئك الأصحاب وأولى الباب قد وقع لها التبديل الأخرى والتحويل الإلهي الذي به تستأهل لأن تكون من أبواب الجنة التي هي دارالحسنات ومنزل الخيرات، وأما السمع والبصر والفؤاد التي لأصحاب النار والأشقياء الفجار فصارت أنحس مما كانت وأظلم وأنجس فناسبت لأن تكون مداخل وأبواباً لدار الظلمات ومعذب البوار والنكال والعذاب.

مكاشفة تنبيهية

اعلم هداك الله لسلوك سبيل الآخرة على الصراط المستقيم أن الجنة التي يصل إليها من هو من أهلها هي مشهودة لك اليوم من حيث محلها لامن حيث صورتها، وأنت تتقلب فيها على الحال التي أنت عليها ولا تعلم أنك فيها، فإن الصورة الطبيعية تمنعك وتحجبك عن مشاهدتها ومشاهدة ما أعدت فيها من نعمها وغرفاتها وأشجارها وأنهارها وطعامها وشرابها؛ فأهل الكشف الذين أدركوا ما غاب عنهم يرون ذلك المثل، ويرون من كان في روضة خضراء، وإن كان جهنمياً يروونه بحسب ما يكون فيه من لغوب ونصب من حرورها وزمهريرها ونيرانها ولهبها وحياتها وعقاربها وحميمها وزقومها، ومن لم يكن من أهل الكشف والبصيرة وبقي في عماء حجابها لا يدرك ذلك، مثل الأعمى يكون في بستان فما هو غائب عنه بذاته ولكن لا يراه، ولم يلزم من كونه لا يراه أن لا يكون فيه، وكذلك أكثر أهل الجنة في الجنة الآن ولكن لا يرونها وهم يتقلبون فيها، وكذلك أصحاب النار في النار وقد أحاط بهم سرادقها وهم لا يشعرون كما نبه الله عليه بقوله: «إن جهنم لمحيطة بالكافرين»، وبقوله: «جنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا». وبقوله في حديثه القدسي: «أعددت لعبادي الصالحين ما لا عين رأت الخديت، وقد علمت أن جنة المؤمن أو جحيم الكافر ليست بأمر خارج عن

نفسه؛ فإذا كانت معدة اليوم كانت متصلة بها و إن كان هو في حجاب عنها لأن الله قد يحول بين المرء و قلبه فكيف بينه و بين نعم قلبه أو جسيمه، و من الناس من يستصعبه هذا الكشف و منهم من لا يستصعبه، و هو قد يكون أرفع حالا منه لحكمة أخفاها الله في خلقه فلاهل الله أعين يبصرون بها و آذان يسمعون بها و قلوب يعقلون بها، و هى غير هذه الأعين و الآذان و القلوب كما علمت آنفاً. و أهل الكفر و المحجاب صمٌ بكمٌ عمى فهم لا يعقلون عن الله فهم لا يرجعون إلى الله.

فصل (٢٧)

في تنمة الاستبصار في بيان حقيقة أحوال الجنة و النار

قد علمت أن النشأة الآخرة نشأة متوسطة بين المجرّدات العقلية و بين الجسمانيات المادية، و كل ما فيها صور محسوسة مدركة بقوة نفسانية هى خيال في هذا العالم و حس في ذلك العالم، و الإنسان إذا مات و تجرد عن هذا البدن الطبيعي قامت قيامته الصغرى* و حشر أولاً إلى عالم البرزخ ثم إلى الجنة و النار عند القيامة الكبرى، و الفرق بين الصور التي يراها و يكون عليها الإنسان في البرزخ و التي يشاهدها و يكون عليها في الجنة و النار عند القيامة الكبرى أنما يكون بالشدّة و الضعف و الكمال و النقص إذ كل منها صور إدراكية جزئية غير مادية إلا أنها مشهودة في عالم البرزخ بعين الخيال، و في عالم الجنان بعين الحس لكن عين الحس الأخرى ليس غير عين الخيال، بخلاف الحس الدينى المنقسم بخمس قوى في خمسة مواضع من البدن مختلفة، فموضع البصر هو العين، و موضع السمع هو الأذن، و موضع الذوق هو اللسان، و لا يمكن أيضاً أن يفعل كل منها فعل

* قوله: «قامت قيامته الصغرى» قد تقدمت في الفصل السادس عشر من هذا الباب أعنى الباب الحادى عشر إشارات إلى التهامتين الصغرى و الكبرى.

صاحبه؛ فالبصر لا يسمع والسمع لا يبصر، و هما لا يذروقان و لا يشمان، و على هذا القياس في الجميع.

فإن قلت: باصرة العين ولا مستها في موضع واحد.

قلنا: ليس كذلك بل الباصرة في الجليدية، ولامسة العين في القرنية، و أما حواس الآخرة فجميعها في موضع واحد غير متغاير في الوضع والجهة، و كل منها يفعل فعل صاحبه، و نسبة الصور البرزخية إلى الصور التي في القيامة الكبرى كنسبة الطفل أو الجنين إلى البالغ.

قال صاحب الفتوحات المكية في الباب الخامس والخمسين و ثلاثمائة منها: و الموت بين النشأتين حالة برزخية تعمّر الأرواح فيها أجساداً برزخية خيالية مثل ما عمّرتها في النوم، و هي أجساد متولدة عن هذه الأجسام الترابية؛ فإن الخيال قوة من قواها. ثم قال: و من مات فقد قامت قيامته و هي القيامة الجزئية، فإذا فهمت القيامة الجزئية فقد فهمت القيامة العامة لكل ميّت كان عليها؛ فإن مدة البرزخ من النشأة الآخرة بمنزلة حمل المرأة الجنين في بطنها ينشئه الله نشأاً بعد نشاء فتختلف عليه أطوار النشئات إلى أن يولد يوم القيامة؛ فلهذا قيل في الميت إذا مات فقد قامت قيامته أي ابتداء فيه ظهور النشأة الأخرى في البرزخ إلى يوم البعث من البرزخ كما يبعث من البطن إلى الأرض بالولادة؛ فتدبر نشأة بدنه في الأرض زمان كونه في البرزخ تسوية و تعدلة على غير مثال سبق مما ينبغي للدار الآخرة.

و قال في الباب الرابع والسبعين و ثلاثمائة: و اعلم أن الحق لم يزل في الدنيا متجسّماً للقلوب فيتنوع الخواطر لتجليه، و أن تنوع الخواطر في الإنسان عين التجلي الإلهي من حيث لا يشعر بذلك إلا أهل الله، كما إنهم يعلمون أن اختلاف الصور الظاهرة في الدنيا و الآخرة في جميع الموجودات ليس غير تنوع التجلي فهو الظاهر إذ هو عين كل شيء، و في الآخرة يكون باطن الإنسان ثابتاً فإنه عين ظاهر صورته في الدنيا و التبدل فيه خفي، و هو خلقه الجديد في كل آن الذي هم

فيه في لبس، و في الآخرة يكون ظاهره مثل باطنه في الدنيا، و يكون التجلى الإلهي دائماً بالفعل فيتنوع ظاهره في الآخرة كما يتنوع باطنه في الدنيا في الصور التي يكون فيها التجلى الإلهي ينصبغ بها انصباعاً؛ فذلك هو التضاهي الإلهي الخيالي غير أنه في الآخرة ظاهر و في الدنيا باطن؛ فحكم الخيال مستصحب للإنسان في الآخرة انتهى.

و اعلم أنه قد اتفق في هذا العالم لبعض الكاملين كالأنبياء و الأولياء أو لغيرهم من الكهنة و المجانين و المبرسمين فمن قويت قوة خياله أو ضعفت قوة حسه أن يرى بعين الخيال شيئاً مشاهداً محسوساً كما يشاهد سائر المحسوسات، فكثيراً ما يشتبه عليه الأمر و يزعم أن ما رآه موجود في الخارج فيفلسف، و جميع ما يراه الإنسان يوم القيامة يراه بعين الخيال و هي موجودة في تلك الدار معتبرة باقية فيها لأنها موطن تلك الصور، و إعلم يعتبر وجود ما يرى بعين الخيال هاهنا من المقامات و غيرها لعدم بقائها و وقوع الحجاب عنها بعد أقصر مدة فلا تعويل عليها هاهنا لزوالها عن المشاهدة سريعاً إذ ليس هذا العالم موطن وجودها؛ فبالموت يرفع الحجاب بالكلية فيدوم مشاهدة عين الخيال، و تلك الصور المشهودة للنفس قد علمت أنها ليست خارجة عن ذاتها بل عينها، فالأجساد في الآخرة و في عالم الخيال عين الأرواح، و هذا معنى تجسد المعاني و تجسد الأرواح^١، و هي لا تكون إلا في ذلك العالم و أما في هذا العالم فالأرواح تتعلق بهذه الأجساد لا أنها تتجسد، و كذلك الأجساد في الآخرة تروّخن و في الدنيا لا تكون كذلك.

* قوله: «واعلم أنه قد اتفق في هذا العالم...» اعلم أن رسالتنا الفارسية الموسومة بـ «إنسان در عرف عرفان» بيان ما أشار إليه المصنف في المقام و شرح له في الحقيقة، و الله سبحانه فتاح القلوب و مباح الغيوب؛ و الرسالة قد طبعت عدة مرات.

** قوله: «و هذا معنى تجسد المعاني و تجسد الأرواح» و قد تقدّم الفصل السادس من الباب الخامس من هذا الكتاب في سفر النفس في بيان تجسد المعاني و الأرواح.

قال في الباب الثالث والسبعين و ثلاثاً: وفيه علم تجسّد الأرواح في صورة الأجسام الطبيعية. هل عين ذلك الروح هو عين الصورة التي ظهر فيها أو هو ذلك في عين الرائي كزرقة السماء، أو هل الروح لتلك الصورة كالروح للجسم أعنى النفس الناطقة و تلك الصورة صورة حقيقية لها وجود عيني كسائر الصور الحقيقية، وهذه مسألة أغفلها كثير من الناس بل كلهم و أنهم قنعوا بما ظهر لهم من صور الأرواح المتجسّدة؛ فلو تروحووا في نفوسهم و حكموا بالصور على أجسامهم و تبدلت أشكالهم و صورهم في عين من يراهم علموا عند ذلك تجسّد الأرواح لماذا يرجع؛ فإنه علم ذوق لاعلم نظر فكري، و قد بينا أن كل صورة تحدث في العالم فلا بد لها من روح يدبره من الروح الكل المنفوخ منه في الصورة. و من ذلك علم أن الصورة المتجسدة في الأرواح إذا قتلت إن كانت حيواناً أو قطعت إن كانت نباتاً أنها تنتقل إلى البرزخ ولا بد كما تنتقل نحن بالموت، و أنها إن أدركت بعد ذلك أنما يدرك كما يدرك كل ميت من الحيوان إنسان أو غير إنسان فمن هاهنا أيضاً إذ وقفت على علّة هذا علمت صور الأرواح المتجسدة لماذا يرجع انتهى.

و قال في الباب الحادى و الثمانين و ثلاثاً: فاعلم أن هذه المقامات المذكورة لا تدرك إلا بعين الخيال لابعين الحس إذا شوهدت، فإن صورها إذا مثلها الله فيما شاء أن يمثلها متخيلة فنراها أشخاصاً رأى العين كما نرى المعاني بعين البصيرة، فإن الله إذا قلّل الكثير** أو كثر القليل فما نراه إلا بعين الخيال لابعين الحس و هو البصر في الحسّالين كما قال: «و إذ يريكموهم إذ التقيتم في أعينكم قليلاً و يقلّلكم في أعينهم» و قال: «يرونهم مثلهم رأى العين» و ما كانوا مثلهم في الحسّ

* قوله: «و من علم أن...» قد سقطت كلمة ذلك في الطبع أو من قلم الكاتب. و الصواب: و من ذلك علم أن الصورة المخ.

** قوله: «فإن الله إذا قال الكثير...» و الصواب إذا قلّل الكثير.

فلولم يرهم بعين الخيال كانت الكثرة في القليل كذباً، و لكن الذى يريه غير صادق فيما أراه إياك، و إن كان الذى أراك ذلك أراكه بعين الخيال كانت الكثرة في القليل حقاً، و القلة في الكثير حقاً لأنه حق في الخيال و ليس بحق في الحس، قال: و هكذا كل ما تراه على خلاف ما هو عليه في الخارج ما تراه إلا بعين الخيال، ولا نقول عن مثل هذا العلم، و فرق بين الأعين، و اعلم أنك لا تقدر على ذلك إلا بقوة إلهية يعطيها الله لمن يشاء من عباده، ألا ترى الصحابة لو وفوا النظر* الصحيح حقه و أعطوا المراتب حقها لم يقولوا في جبرئيل إنه دحية الكلبي لقالوا إن لم يكن روحانياً أو معنى تجسّد و إلا فهو دحية الكلبي أدركناه بالعين الحسّي؛ فلم يحرّروا ولا أعطوا الأمر الإلهي حقه فهم الصادقون الذين ما صدقوا فقال لهم رسول الله(ص) هو جبرئيل فحينئذ عرفوا ما رأوه، كما قالوا فيه لما قتل لهم في صورة أعرابي مجهول عندهم حين جاء فعلم الناس دينهم فقال رسول الله(ص): أتدرون ما السائل فقالوا الله و رسوله أعلم لكونه ظهر في صورة مجهولة عندهم فقال لهم هذا جبرئيل. ثم قال: و ما في الكون** أعظم شبهة من التباس الخيال بالحس؛ فإن الإنسان إن تمكن في هذا النظر شك في العلوم الضرورية و إن لم يتمكن أنزل بعض الأمور غير منزله؛ فإذا أعطاه الله قوة التفصيل أبان له عن الأمور إذا رآها رأى عين فيعلم ما هي إذا علم العين التي رآها به من نفسه فأكرم على أهل الله هذا، و كثير من أهل الله من لا يجعل بالله*** لما ذكرناه، ولولا علمه بنومه و إنه رآه في حال نومه ما قال إنه خيال فكم كان يرى في حال اليقظة مثل هذا و يقول إنه رأى محسوساً بحسه، قال: و هذا باب واسع المجال و هو عند علماء الرسوم غير معتبر، و لا عند الحكماء الذين يزعمون أنهم قد علموا

* قوله: «لودققوا النظر...» و في نسخة مصحّحة لو وفوا النظر.

** قوله: «ثم قال و ما في الكون...» أى قال صاحب الفتوحات.

*** قوله: «من لا يجعل بالله...» و الصواب من لا يجعل بإله لما ذكرناه.

الحكمة و قد نقصهم علم شموخ هذه المرتبة على سائر المراتب ولا قدرها عندهم؛ فلا يعرف قدرها ولا قوة سلطانها إلا الله ثم أهله من نبي أوولى، و العلم بها أول مقامات النبوة. قال: وما أحسن تنبيه الله عباده من أولى الأبواب و أهل الاعتبار إذ قال: «هو الذى يصوركم فى الأرحام كيف يشاء» فمن الأرحام ما يكون خيالا فيصور فيه المتخيلات كيف يشاء عن نكاح معنوى و حمل معنوى يفتح الله فى ذلك الرحم المعانى فى أى صورة ماشاء ركبها، فركب الإسلام فيه و القرآن سمناً و عسلاً، و القيد ثباتاً فى الدين، و الدين قميصاً سابغاً، و العلم لبناً.

و قال فى هذا الباب أيضاً: و اعلم أن فى حضرة الخيال فى الدنيا يكون الحق محل تكوين العبد، فلا يخطر له خاطر فى أمر ما إلا والحق يكوّنه فى هذه الحضرة كتكوينه أعيان الممكنات إذا شاء ماشاء منها؛ فمشية العبد فى هذه الحضرة من مشية الحق؛ فإن العبد ما يشاء إلا أن يشاء الله؛ فما شاء الحق* إلا أن يشاء العبد فى الدنيا و يقع بعض ما يشاء العبد فى الدنيا فى المحس؛ و أما فى الخيال فكمشية الحق فى النفوذ، فالحق مع العبد فى هذه الحضرة على كل حال ما يشاؤه العبد كما هو فى الآخرة فى حكم عموم المشية لأن باطن الإنسان هو ظاهره فى الآخرة، فلذلك يتكوّن عن مشيته كل شيء إذا اشتهاه؛ فالحق فى تصريف الإنسان فى هذه الحضرة فى الدنيا و فى شهوته فى الآخرة لا فى الدنيا حساً؛ فالحق تابع فى هذه الحضرة و فى الآخرة لشهوة العبد، كما هو العبد فى مشيته تحت مشية الحق؛ فما للحق شأن إلا مراقبة العبد ليوجد له جميع ما يريد إيجاده فى هذه الحضرة فى الدنيا و كذلك فى الآخرة، و العبد يتبع الحق فى صورة التجلى؛ فما يتجلى الحق له فى صورة إلا انصبغ بها، فهو يتحول فى الصور لتحول الحق، و الحق يتحول فى الایجاد لتحول مشية العبد فى هذه الحضرة الخيالية فى الدنيا خاصة و فى الآخرة فى

* قوله: «مما شاء الحق» و الصواب: فما شاء الحق.

الجمّة عموماً، ولنا خلق الله همماً فعالة في الوجود الحسى* و همماً غير فعالة في الوجود الحسى ظهر بذلك التفاضل في جميع الأشياء حتى في الأسماء الإلهية، و المهمم الفعالة قد تفعل في همم غير أصحابها و قد لا تفعل مثل أنك لا تهدي من أحببت انتهى كلامه.

فتحقق و تبين من جميع ما ذكرناه و نقلناه أن الجمّة الجسمانية عبارة عن الصور الإدراكية القائمة بالنفس الخيالية ممّا تشتهيها النفس و تستلذها، و لا مادة ولا مظهر لها إلا النفس و كذا فاعلها و موجدتها القريب و هو هي لا غير، و إن النفس الواحدة من النفوس الإنسانية مع ما تتصوره** و تدركه من الصور بمنزلة عالم عظيم نفساني أعظم من هذا العالم الجسماني بما فيه، و أن كل ما يوجد فيها من الأشجار و الأنهار و الأبنية و الغرفات كلّها حمة بحياة ذاتية، و حياتها كلّها حياة واحدة هي حياة النفس التي تدركها و توجدّها، و أن إدراكها للصور هو بعينه إيجادها لها لا أنها أدركتها فأوجدتها أو أوجدتها فأدركتها كما في أفعال المختارين ممّا في هذا العالم حيث إنا نتخيل شيئاً ملائماً كالحركة أو الكتابة أولاً فنفعله ثانياً ثمّ نتخيله بعد ما فعلناه، بل أدركتها موجودة و أوجدتها مدركة بلا تقدم و تأخر ولا مغايرة إذ الفعل و الإدراك هنا شيء واحد، و أمّا دار جهنم فهي ليست كذلك لأنها ليست داراً روحانية خالصة بل هي مكدرّة مشوبة بهذا العالم فكأنّها هي هذا العالم انساق إلى الآخرة بسائق القهرمان و زمام التسخير؛ فالجهنمي يريد ما لا يجده، و يشتهي ما يضره، و يفعل ما يكرهه، و يختار ما يعذبه، و يهرب عما يصحبه، قائلاً كما حكى الله عنه «ياليت بيني و بينك بعد

* قوله: «همماً فعالة في الوجود الحسى...» في العبارة سقط و صورتها الكاملة هكذا: ولنا خلق الله همماً فعالة في الوجود الحسى و همماً غير فعالة في الوجود الحسى ظهر التفاضل في المهمم كما ظهر بذلك التفاضل في جميع الأشياء الخ.

** قوله: «ممّا تتصوره» العبارة مصحّفة، و الصواب هكذا: مع ما تتصوره و تدركه من الصور الخ.

المشرقين فبنس القرنين» وجميع مشتهياتهم و مرغوباتهم عقاربهم و حياتهم، و بالجملة حقيقة جهنم و ما فيها هي حقيقة الدنيا و مشتهياتها، تصورت للنفس الشقية بصورة مؤلمة معذبة لها محرقة لأبدانها، مذيبة للحومها و شحومها، مبدلة لجلودها مشوهة لخلقها مسورة لوجوهها، ثم لما كانت الدار الآخرة دار لافاعل و لا مؤثر هناك إلا الحق سبحانه إذ الأسباب المتقابلة و العلل المتضادة مرتفعة، و كذا الموانع والقواسر و الحجب منتفية في ذلك العالم فلا مؤثر ولا مالك إلا هو - الملك يومئذ لله - فمن وافق رضاه القضاء الرباني و انخرطت إرادته في إرادة الله و استهلكت خيرته في خيرة الله كما في قوله تعالى: «و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله و رسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة» كان فعله بعينه فعل الحق، و كل من كان كذلك كان في نعيم دائم و بهجة فائقة و لذة غاشية؛ فالمؤمن لاهماله في روضات الجنات أبداً، و قد مر سابقاً إن مشية العبد في الجنة عين مشية الحق تعالى، و وجه ذلك إن جميع الأشياء صادرة عن الواجب تعالى على الوجه الأتم و النظام الأحسن و الخير الأعلى، فمن استقام قلبه و سلمت فطرته عن الأمراض و خلصت ذاتته عن مرارة المعاصي، و ما تغيرت عن الاعتدال و لم تزل قدمه عن صراط الحق رضى بالقضاء و حصل له مقام الرضاء و العبودية، فلم يشأ* إلا ما شاء الله و لم يشاء الله إلا خيراً و كمالاً و نعمة و بهجة، فكان في نعمة و بهجة لا غاية فوقها و لامزيد عليها إذ رأى رحمة الله و سمع كل شيء بل رأى في كل شيء وجه الحق الباقي، و رأى الخير المحض الحسن المطلق الذي هو مبدء كل خير و كمال و منشأ كل حسن و جمال؛ فيكون مبتهجاً به و بكل شيء لأن كل شيء منه و به و إليه، فيكون في جنة عرضها السماوات و الأرض، و بهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان** لأن من لم يبلغ إلى مقام الرضاء لا يدخل الجنة ولا يصل إلى دار

* قوله: «فلم يشأ...» صورة العبارة الصحيحة هكذا: فلم يشأ إلا ما شاء الله و لم يشأ الله إلا خيراً.

** قوله: «هو بهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان» و سيأتي قوله بعد أسطر في هذا الفصل وجه

النعمة والكرامة فهذه جنة المقربين، وأمّا من لم يسلك سبيل أهل المعرفة والإيمان ولم يخرج عن باب الدنيا وملازمة الهوى قدمات وكان لم يزل محبوساً في قيد الشهوات وسلسلة التعلّقات ومن اتبع الهوى والشهوة وهما ضدّ الحكمة العدل وقامت السماوات والأرض بالحكمة والعدل ففسد عليه عالم الوجود كما هو، وويل لمن فسد عليه العالم وخالف طبعه حكمة الكون ونظام الوجود، فينتقم منه قيّم العالم وجبار السماوات والأرض لأنه عدو الله وعدو العالم، و يكون حاله كما أفصح الله بقوله: «ولو اتبع الحق أهوائهم لفسدت السماوات والأرض ومن فيهن»؛ فيكون بالضرورة ممنوعاً عن ما اشتهاه مجبواً عما استدعاه هواه كما قال تعالى: «و حيل بينهم وبين ما يشتهون» لأنّ ما يشتهيه ويطلبه أمور باطلة وهمية مخالفة للحكمة والحقيقة، لكنه مادام كونه في الدنيا يلهمه شواغل الدنيا عن الشعور بفسادها ومخالفتها للحكمة ومضادتها للفطرة الخدر الطبيعية وغفلة النفس، فإذا ارتفع الحجاب بالموت وانكشف الغطاء ظهر إله واقع في عقوبة من سخط الله و نار غضبه «أفمن اتبع رضوان الله كمن باء بسخط من الله» و حيث اتبع الهوى أوقعته الهوى إلى الهاوية، و هي البعد عن رحمة الله ممنوعاً عن الخيرات مقيداً بالسلاسل والأغلال كما هو صفة العبيد والممالك لأنه عبد الهوى و خدم الشهوة، فملكته الشهوة والهوى وأوقعته في المهالك والمهوى ولهذا يسمى خازن الجحيم مالكا، فقد تبين بما ذكرناه أنّ دار الجحيم و دار العذاب ليست بدار مستقلة ونشأة حقيقية و منزل حقيقي مبين لعالم الدنيا و

تسمية خازن الجحيم بمالك حيث يقول: ولهذا يسمى خازن الجحيم مالكا. و سيأتى الكلام في الرضوان والمالك أيضاً في الفصل الثانى والثلاثين في الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله والوصول إلى الجنة الحقيقية... ثم إنّ كلامه - قدّس سرّه - في الرضوان خازن الجنة، و مالك خازن النار ناظر إلى كلام المحقق نصير الدين الطوسى - رضوان الله عليه - في الفصل السابع عشر من رسالة «آغاز و انعام» وكذلك كلامه هذا ناظر إلى كلام الشيخ الأكبر في عقلة المستوفز (ص ٨٥ و ٨٦).

عالم الجنان بل هي حالة ممتزجة و نشأة إضافية منشأؤها و مبدؤ كونها هو جوهر الدنيا منتقلا إلى القيامة بنقل ملائكة العذاب لأجل الذنوب و المعاصي و التعلقات، فافهم هذه المسألة فإنها دقيقة غامضة قل من العرفاء من يكشف حقيقة الجحيم، و قد انكشفت على كثير منهم حقيقة الجنة و ما فيها.

تأييد: و مما يؤيد ما ذكرناه من أن جهنم ليست بدار حقيقية متأصلة أنها صورة غضب الله كما أن الجنة صورة رحمة الله و قد ثبت أن رحمة الله ذاتية واسعة كل شيء و الغضب عارض، و كذا الخيرات صادرة بالذات و الشرور واقعة بالعرض، فعلى هذا القياس لا بد أن تكون الجنة موجودة بالذات و النار مقدرة بالتبع.

ذكر تنبيهي

ذكر بعض العرفاء* في قوله تعالى: «واتقوا النار التي وقودها الناس و الحجارة»: إن النار قد تتخذ دواء لبعض الأمراض، و هو الداء التي لا يتقى إلا بالكي من النار كقوله تعالى: «فتكوى بها جباههم و جنوبهم» فقد جعل الله النار وقاية في هذا الموطن من داء هو أشد من النار في حق المهتلي به، و أي داء أكبر من الكبائر فقل جعل الله لهم النار يوم القيامة دواء كالكي بالنار فدفع بدخولهم النار يوم القيامة داء عظيماً أعظم من النار و هو غضب الله، و لهذا يخرجون بعد ذلك من النار إلى الجنة كما جعل الله في الحدود الدنياوية وقاية من عذاب الآخرة انتهى كلامه. و فيه تأييد لما قلناه من أن جهنم ليست من حيث كونها دارالعذاب محالة وجود حقيقي بل منشأها وجود الضلال و العصيان في النفوس حتى أنه لو لم يكن معصية بني آدم لما خلق الله النار.

واعلم أن أهل العذاب هم الذين نفوسهم كانت مستعدة لدرجة من درجات

* قوله: «ذكر بعض العرفاء...» ذلك البعض هو الشيخ الأكبر محيي الدين في الباب السابع و الثمانين من الفتوحات المكية.

الجنان ثم بطل استعدادهم بارتكاب المعاصي، فحالم كحال من انحرف مزاجه عن الاعتدال اللائق به وعن الصحة التي له بحسبه، فيكون في ألم شديد حتى يرجع إلى الاعتدال الذي كان له أو بطل استعداده بالكلية و انتقل مزاجه إلى مزاج وافقه تلك الحالة التي كانت مخالفة لمزاجه الأول و كان مرضاً في حقه؛ فصار المرض صحة له و الألم راحة له و اقلب العذاب عذوبة في حقه لانقلاب جوهره إلى جوهر أدنى؛ فكذلك حال من يدخل في النار و يتعذب بها مدة لأجل الأعمال السيئة، فإن بقي في قلبه نور الإيمان فمنع أن ينفذ ظلمة المعاصي في باطن قلبه و يحيط به السيئات فلا محالة يخرج من النار و يبرء من العذاب، و أمّا من اسود قلبه بالكلية و غاص في باطن قلبه ظلمة المعاصي لأجل الكفر فلا يخرج من النار أبداً مخلداً. و إن اشتهيت زيادة بصيرة في هذا المرام فاستمع لما يتلى عليك صائناً به عن الأشرار و اللئام.

فصل (٢٨)

في كيفية خلود أهل النار

هذه مسألة عويصة و هي موضع خلاف بين علماء الرسوم و علماء الكشوف، و كذا موضع خلاف بين أهل الكشف هل يسمد العذاب على أهل النار الذينهم من أهلها إلى ما لانهاية له أو يكون لهم نعيم. بدار الشقاء، فينتهي العذاب فيهم إلى أجل مسمى مع اتفاقهم على عدم خروج الكفار منها، و إنهم ما كثون فيها إلى ما لانهاية له، فإن لكل من الدارين عماراً و لكل منهما ملؤها.

اعلم أن الأصول الحكيمية دالة على أن القسر لا يدوم على طبيعة، و أن لكل موجود من الموجودات الطبيعية غاية ينتهي إليها وقتاً و هي خيره و كماله و أن الواجب جل ذكره أوجد الأشياء على وجه تكون مجبولة على قوة ينحفظ بها خيرها الموجود و تطلب بها كما لها المفقود، كما قال تعالى: «هو الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى» فلأجل ذلك يكون لكل منها عشق للوجود و شوق إلى كمال الوجود، و هو غايته الذاتية التي يطلبها و يتحرك إليها بالذات، و هكذا

الكلام في غايته و غاية غايته حتّى ينتهى إلى غاية الغايات و خير الخيرات إلا أن يعوق له عن ذلك عائق و يقسر قاسر، لكنّ العوائق ليست أكثرية و لا دائمة كما سبق ذكره و إلا لبطل النظام و تعطلت الأشياء و بطلت الخيرات، و لم تقم الأرض و السماء و لم ينشأ الآخرة و الأولى «ذلك ظنّ الذين كفروا من النار» فعلم أنّ الأشياء كلها طالبة لذاتها للحق مشتاقة إلى لقائه بالذات، و أنّ العداوة و الكراهة طارئة بالعرض، فمن أحب لقاء الله بالذات أحب الله لقائه بالذات و من كره لقاء الله بالعرض لأجل مرض طار على نفسه كره الله لقائه بالعرض، فيعذّبه مدة حتّى يبرء من مرضه و يعود إلى فطرته الأولى أو يعتاد بهذه الكيفية المرضية زال ألمه و عذابه لحصول اليأس، و يحصل له فطرة أخرى ثانية و هى فطرة الكفار الآتسين من رحمة الله الخاصة بعباده، و أما الرحمة العامة فهى ألقى وسعت كل شيء كما قال تعالى: «عذابي أصيب به من أشاء و رحمتى وسعت كل شيء» و عندنا أيضاً أصول دالة على أنّ الجحيم و آلامها و شزورها دائمة بأهلها كما أنّ الجنة و نعيمها و خيراتها دائمة بأهلها إلا أنّ الدوام لكل منهما على معنى آخر.

ثمّ إنك تعلم أنّ نظام الدنيا لا ينصلح إلا بنفوس جافية و قلوب غلاظ شداد قاسية؛ فلو كان الناس كلّهم سعداء بنفوس خائفة من عذاب الله و قلوب خاضعة خاشعة لاختل النظام بعدم القائمين بعمارة هذه الدار من النفوس الغلاظ العتاة كالفراعة و الدّجاجلة، و كالنفوس المكّارة كشياطين الإنس بجهزتهم و جبلّتهم، و كالنفوس البهيمية* الجهلة كالكفار. و فى الحديث الربانى: إني جعلت معصية آدم سبب عمارة الدنيا، و قال تعالى: «و لو شئنا لآتينا كل نفس هداها و لكن حق القول مني لاملئن جهنم من الجنة و الناس أجمعين» فكونها على طبقة واحدة ينال الحكمة كما مر، و لإهمال سائر الطبقات الممكنة فى مكن الإمكان من غير أن يخرج من القوة إلى الفعل و خلوّ أكثر مراتب هذا العالم عن أربابها فلا يتمشى

* قوله: «و كالنفوس البهيمية...» العبارة المصحّحة هكذا: و كالنفوس البهيمية كالجهلة و الكفار.

النظام إلا بوجود الأمور الخسيسة و الدنية المحتاج إليها في هذه الدار التي يقوم بها أهل الظلمة و الحجاب، و يتمتع بها أهل الذلة و القسوة المبعدين عن دار الكرامة و الثور و المحبة، فوجب في الحكمة الحققة التفاوت في الاستعدادات لمراتب الدرجات في القوة و الضعف و الصفاء و الكدورة، و ثبت بموجب قضائه اللازم النافذ في قدره اللاحق الحكم بوجود السعداء و الأشقياء جميعاً، فإذا كان وجود كل طائفة بحسب قضاء إلهي و مقتضى ظهور اسم رباني فيكون لها غايات حقيقية و منازل ذاتية، و الأمور الذاتية التي جبلت عليها الأشياء إذا وقع الرجوع إليها تكون ملائمة لذيدة و إن وقعت المفارقة عنها أمداً بعيداً و حصلت الحيلولة عن الاستقرار عليها زماناً مديداً بعيداً كما قال تعالى: «و حيل بينهم و بين ما يشتهون» ثم إن الله تعالى يتجلى بجميع الأسماء و الصفات في جميع المراتب و المقامات كما حققناه في مباحث العلم و غيره فهو الرحمان الرحيم و هو العزيز القهار، و في الحديث القدسي: لولا أن تذبذبون لذهب و جاء بقوم آخر يذبذبون.

و قال الشيخ الأعرابي* في الفتوحات: يدخل أهل الدارين فيهما السعداء بفضل الله و أهل النار بعدل الله، و ينزلون فيهما بالأعمال و يخلدون فيهما بالنيات، فيأخذ الألم جزاء العقوبة موازياً لمدة العمر في الشرك في الدنيا، فإذا فرغ الأمد جعل لهم نعيم في الدار التي يخلدون فيها بحيث إنهم لو دخلوا الجنة تألموا العدم و موافقة الطبع الذي جبلوا عليه؛ فهم يتلذذون بما هم فيه من نار و زمهرير و ما فيها من لدغ الحيات و العقارب كما يلتذ أهل الجنة بالظلال و النور و لثم الحسان من الحور، لأن طبايعهم يقتضى ذلك، ألا ترى الجعل على طبيعة يتضرر بريح الورد و يلتذ بالنتن، و الهرور من الإنسان يتألم بريح المسك، فاللذات تابعة للملائم و الآلام تابعة لعدمه. و نقل في الفتوحات أيضاً عن بعض أهل الكشف قال: إنهم يخرجون إلى الجنة حتى لا يبقى فيها أحد من الناس ألبتة، و يبقى

* قوله: «و قال الشيخ الأعرابي» و الصواب و قال الشيخ العربي.

أبوابها يصطفق و ينبت في قعرها الجرجير و يخلق الله لها أهلاً يملأها.

قال القيصري في شرح الفصوص: * و اعلم أن من اكتحلت عينه بنور الحق يعلم أن العالم بأسره عباد الله، و ليس لهم وجود وصفة و فعل إلا بالله و حوله وقوته، و كلهم محتاجون إلى رحمته و هو الرحمان الرحيم، و من شأن من هو موصوف بهذه الصفات أن لا يعذب أحداً عذاباً أبداً، و ليس ذلك المقدار أيضاً إلا لأجل ايصالهم إلى كمالهم المقدّر لهم كما يذاب الذهب و الفضة بالنار لأجل الخلاص مما يكدره و ينقص عياره، فهو متضمن لعين اللطف كما قيل و تعذيبكم عذب، و سخطكم رضى، و قطعكم وصل، و جوركم عدل انتهى.

فإن قلت: هذه الأقوال الدالة على انقطاع العذاب عن أهل النارينا في ما ذكرته سابقاً من دوام الآلام عليهم.

قلنا: لانسلم المناقات إذ لامنافاة بين عدم انقطاع العذاب عن أهل النار أبداً و بين انقطاعه عن كل واحد منهم في وقت.

و قال في الفتوحات المكية: و إن من أحوال التي هي أمهات أحوال الفطرة التي فطر الله الخلق عليها هو أن لا يعبدوا إلا الله، فبقوا على تلك الفطرة في توحيد الله فما جعلوا مع الله مسمى آخر هو الله بل جعلوا آلهة على طريق القرية إلى الله، و لهذا قال: قل سمّوهم فلانهم إذا سمّوهم بان** إنهم ما عبدوا إلا الله؛ فما عبد عابد إلا الله في المحل الذي نسبوا إليه الإلوهية، فصح بقاء التوحيد لله الذي أقروا به في الميثاق و إن الفطرة مستصحبة.

اقول: و هذه عبادة ذاتية، و قد سبق منا القول بأن جميع الحركات الطبيعية و الانتقالات في ذوات الطبائع و النفوس إلى الله و بالله و في سبيل الله، و الإنسان

* قوله: «قال القيصري في شرح الفصوص...» قال في شرح الفص الإسماعيلي (ص ٢١٣ من الطبع

الأول الحجري؛ و في شرح الفص الأيوبي، ص ٣٨٥ من الطبع المذكور).

** قوله: «فإنهم إذا سمّوهم بان أنهم ما عبدوا إلا الله» أي ظهر أنهم لم

بحسب فطرته داخلته في السالكين إليه، و أمّا بحسب اختياره و هواه فإن كان من أهل السعادة فيزيد على قربه قريباً و على سلوكه الجبلى سعياً و إمعاناً و هرولة، و إن كان من الكفار الناقصين المختوم على قلوبهم الصم البكم الذين لا يعقلون فهو كالدواب و البهائم لا يفقه شيئاً إلا الأغراض الحيوانية، و إنما الغرض في وجوده خزانة الدنيا و عمارة الأبدان و ماله في الآخرة من خلاق؛ فله المشى في مراتع الدواب و السباع فيحشر كحشرها و يعذب كعذابها و يحاسب كحسابها و ينقم كنصيحتها، و إن كان من أهل النفاق المردودين عن الفطرة الخاصة المطرودين عن سماء الرحمة فيكون عذابه أليماً لانحرافه عما فطر عليه و هوّيه إلى الهاوية بما كسبت يده فبقدر خروجه عن الفطرة و نزوله في مهاوى الجحيم يكون عذابه الأليم إلا أن الرحمة واسعة، و الآلام دالة على وجود جوهر أصلى يضاد الهيئات الحيوانية الرديّة، و التقاوم بين المتضادين ليس بدائم ولا بأكثرى كما حقق في مقامه؛ فلا محالة يؤل إما إلى بطلان أحدهما أو إلى الخلاص و لكن الجوهر النفساني من الإنسان لا يقبل الفساد؛ فإمّا أن يزول الهيئات الرديّة بزوال أسبابها فيعود إلى الفطرة و يدخل الجنة إن لم تكن الهيئات من باب الاعتقادات كالشرك و إلا فتقلب إلى فطرة أخرى و يخلص من الألم و العذاب، و هذا هو المراد من مذهب الحكماء إن عذاب الجهل المركب أبدى يعنى صاحب الاعتقاد الفاسد الراسخ في جهله و عتوه لا يمكن عوده إلى الفطرة الأصلية؛ فيصير من المالكين المائتين عن هذه النشأة و عن الحياة العقلية، ولا ينال ذلك كونه حياً بحياة أخرى نازلة دنية، و قوله تعالى في حقه: «لا يموت فيها و لا يحيى» أى لا يموت موت البهائم و نحوها و لا يحيى حياة العقلاء السعداء.

و تمّا استدلل به صاحب الفتوحات المكية على انقطاع العذاب للمخلدين في النار قوله تعالى «أولئك أصحاب النار هم فيها خالدون» و ما ورد في الحديث النبوى من قوله (ص): ولم يسبق في النار إلا الذين هم أهلها، و ذلك لأن أشد العذاب على أحد مفارقة الوطن الذى ألفه فلو فارق النار أهلها لتعذبوا باغترابهم عما أهلّوا له، و إن الله قد خلقهم على نشأة تألف ذلك الوطن.

أقول: هذا استدلال ضعيف* مبنى على لفظ الأهل والأصحاب و يجوز استعمالهما في معنى آخر من المعاني النسبية كالمقارنة والمجاورة والاستحقاق وغير ذلك، ولا نسلم أيضاً إن مفارقة الموطن أشد العذاب إلا أن يراد به الموطن الطبيعي واثبات ذلك مشكل، والأولى في الاستدلال على هذا المطلب أن يستدل بقوله تعالى: «ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والإنس» الآية فإن المخلوق الذى غاية وجوده أن يدخل في جهنم بحسب الوضع الإلهي والقضاء الرباني لابد أن يكون جهنم ذلك الدخول** موافقاً لطبعه وكمالاً لوجوده إذ الغايات كما مر كمالات للوجودات، وكمال الشيء الموافق له لا يكون عذاباً في حقه وإنما يكون عذاباً في حق غيره تمن خلقه للدرجات العالية.

وقال في الفتوحات: فعمرت الداران أى دار النعيم ودار الجحيم، وسبقت الرحمة الغضب وسعت كل شيء حتى جهنم ومن فيها*** والله أرحم الراحمين، وقد وجدنا في نفوسنا ممن جبّل على الرحمة بحيث لو مكّنه الله في خلقه لأزال صفة العذاب عن العالم، والله قد أعطاه هذه الصفة ومعطى الكمال أحق به، وصاحب هذه الصفة أنا وأمثالي ونحن عباد مخلوقون أصحاب أهواء وأغراض، ولا شك إنه أرحم بخلقنا منا، وقد قال عن نفسه إنه أرحم الراحمين فلا نشك أنه أرحم بخلقنا منا ونحن عرفنا من نفوسنا هذه المبالغة انتهى كلامه.

ولك أن تقول: وقد قام الدليل العقلي على أن البارى**** سبحانه لا تتفعه

* قوله: «أقول هذا استدلال ضعيف...» أقول: بل هذا استدلال قوى وكلام المصنف هو كلام الشيخ الأكبر في الفتوحات والشيخ لا يقول إلا ما قاله المصنف.

** قوله: «لا بد أن يكون جهنم ذلك الدخول...» كلمة جهنم زائدة.

*** قوله: «كل شيء جهنم ومن فيها» والصواب وسعت كل شيء حتى جهنم ومن فيها.

**** قوله: «على أن البارى...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا: على أن البارى سبحانه لا تتفعه الطاعات ولا تضره المخالفات وأن كل شيء الخ.

الطاعات ولا تضره المخالفات، وأن كل شيء جار بقضائه وقدره، وأن الخلق مجبورون في اختيارهم فكيف تسمد العذاب عليهم. وجاء في الحديث و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين؛ فالآيات الواردة في حقهم بالتعذيب كلها حق و صدق، و كلام أهل المكاشفة لا ينافيها لأن كون الشيء عذاباً من وجه لا ينافي كونها رحمة من وجه آخر؛ فسبحان من اتسعت رحمته لأوليائه في شدة نعمته في الدنيا و اشتدت نعمته لأعدائه في سعة رحمته لهم في الآخرة.

نقل فيه تأكيد

قال في الفتوحات المكية: إن الحق لما تجلّى لهم في أخذ الميثاق تجلّى لهم في مظهر من المظاهر الإلهية فذلك الذي أجراهم على أن يعبدوه في الصور، و من قوة بقائهم على الفطرة أنهم ما عبدوه على الحقيقة و إنما عبدوا الصور لما تخيلوا فيها من رتبة التقرب و الشفاعة كما حكى الله من قولهم: «ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى» و قولهم: «هؤلاء شفعاؤنا عند الله» و هاتان الجهتان إليهما مآل الخلق في الدار الآخرة و هما الشفاعة و التجلى في الصور على طريق التحول؛ فإذا تمكّنت هذه الحالة في قلب الرجل و عرف من العلم الإلهي ما الذي دعا هؤلاء الذين صفتهم هذا و إتهم مقهورون تحت قهر ما إليه يؤلون تضرّعوا إلى الله في الدياجير و تملّقوا له في حقهم، و سألوه أن يدخلهم في رحمته إذا أخذت منهم النعمة حدّها و إن كانوا عمّار تلك الدار فليجعل لهم فيها نعيماً بهم إذ كانوا من جملة الأشياء التي وسعتهم الرحمة العامة، و حاشا الجنب الإلهي من التقييد و هو القائل بأن رحمته سبقت غضبه فلدق الغضب بالعدم فإن كان شيئاً فهو تحت إحاطة الرحمة، و قد قالت الأنبياء (ع) يوم القيامة إذا سنلوا في الشفاعة: إن الله غضب اليوم غضباً لم يغضب قبله مثله و لن يغضب بعده مثله، و هو أرجى

حديث يعتمد عليه في هذا الباب فإنَّ اليوم المشار إليه يوم القيامة وهو يوم قيام الناس من قبورهم لرب العالمين، وفيه يكون الغضب من الله على أهل الغضب، وأعطى حكم ذلك الغضب الأمر بدخول النار وحلول العذاب والانتقام من المشركين وغيرهم من القوم الذين يخرجون بالشفاعة والذين يخرجهم الرحمان كما ورد في الحديث، ويدخلهم الجنة إذا لم يكونوا من أهل النار الذينهم من أهلها؛ فعمَّ الأمر بدخول النار كل من دخل فيها من أهلها ومن غير أهلها لذلك الغضب الإلهي الذي لم يغضب مثله بعده أبداً، فلو تسرمد العذاب عليهم لكان ذلك من غضب أعظم من غضب الأمر بدخول النار، وقد قالت الأنبياء (ع): إنَّ الله لا يغضب بعده مثل ذلك؛ فلا بد من حكم الرحمة على جميع*، ويكفي من الشارح التعريف بقوله: وأما أهل النار الذينهم من أهلها ولم يقل من أهل العذاب، ولا يلزم من كان من أهل النار الذينهم يعمرونها أن يكونوا معذبين بها فإنَّ أهلها وعمارها ممالك وخزنتها وهم ملائكة وما فيها من الحشرات والحيات وغير ذلك من الحيوانات تبعث يوم القيامة، ولا واحد منهم يكون النار عليهم عذاباً كذلك من يبقى فيها لا يموتون فيها ولا يحيون، وقد قام الدليل السمي أن الله يقول: يا عبادي على وجه العموم وأضاف إلى نفسه وما أضاف قط إلى نفسه إلا من سبقت له الرحمة؛ فلا يؤبد لهم العذاب وإن دخلوا النار وذلك أنه قال: يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم اجتمعوا على أتقى قلب رجل منكم ما زاد ذلك على ملكي شيئاً، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم اجتمعوا على أفجر قلب رجل منكم ما نقص ذلك من ملكي شيئاً، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني فأعطيت كل واحد منكم مسألته ما نقص في ملكي شيئاً الحديث، ولا يشك إنه ما من أحد إلا وهو يكره ما يؤله طبعاً، فما من أحد إلا وقد سئل الله أن

* قوله: «على جميع» والصواب: على الجميع.

لا يؤلمه و أن يعطيه اللذة في الأشياء، و السؤال قد يكون قولاً و قد يكون حالاً
كبكاء الصغير الرضيع و إن لم يعقل عنده وجود الألم الحسى بالوجع أو الألم
النفسى بمخالفة الغرض إذا منع من الشدى و قد أخذت المسألة حقها، و الأحوال
التي ترد على قلوب الرجال لاتحصى كثرة و قد أعطيناك منها في هذا الباب
أمثلة كثيرة انتهى.

و اعلم أن البرهان و الكشف متطابقان على أن الفيض الوجودى و القول
الربانى و الكلمة الوجودية نازل من الحق أحدياً غير متفرق تفرقاً خارجياً إلى
الكرسى ثم يتفرق فرقتين فرقة إلى عالم الدنيا و عالم الشهادة و فرقة إلى عالم
الآخرة و عالم الغيب و ذلك كنهر واحد عظيم يجرى مجتمعاً أجزاؤه على الاتصال
ثم ينقسم إلى نهرين يجرى أحدهما إلى جانب اليمين و هو أشرف الجانبين و
أنورهما و أقواهما و الآخر إلى جانب الشمال و هو أخس الجانبين و أضعفهما و
أظلمهما؛ فالسعداء من الناس هم أصحاب اليمين و أهل الآخرة، و الأشقياء هم
أصحاب الشمال و أهل الدنيا، و قد أشرنا سابقاً إلى أن أهل الدنيا أهل النار لأن
حقيقة جهنم و آلامها إنما هي ناشئة من الدنيا و شهواتها، و قد سبق أيضاً أنها
ليست بدار مستقلة في الوجود لأن الدار منحصرة في الدارين دار الأجسام
الطبيعية الكائنة الفاسدة و دار الأجسام الروحانية الحية بحياة ذاتية و هي المتحدة
مع الأرواح، و أما الفرق بين دار الدنيا و دار الجحيم هو أن النفوس الشقية
مادامت موجودة بحياتها الطبيعية كانت الدنيا دار نعيمها و تنعمت بشهواتها
كالدواب و الأنعام، و إذا انتقلت عن هذه الحياة الطبيعية و انبعثت إلى الآخرة و
كانت شديدة التعلق بالدنيا و لذاتها التي هي الآلام بالحقيقة و خيراتها التي هي
شروط الآخرة فانقلبت الدنيا نار جهنم في حقهم، و شهواتها حيات و عقارب
متمكنة في صميم قلوبهم، و طعامها و شرابها حميماً و زقوماً لهم كل ذلك متصورة
بصورها المطابقة لمعناها متطلعة على أفئدة أهلها، فلم يزل يحترق قلوبهم و
نفوسهم بنار الحسد و الغضب و التكبر و غيرها و جلودهم و أبدانهم بنار الطبيعة

و الشهوة و تلهذعهم و تلسمهم حيات الهيئات السوء و عقاربها و هكذا إلى أن يشاء الله؛ فظهر أن الدار داران، و الدنيا و الجحيم في حكم دارواحدة. إذ تقرر هذا فنقول: إن العرفاء و أهل التصوف اصطلاح عندهم في التعبير عن نزول فيض الوجود عنه تعالى إلى هذا العالم و عالم الآخرة بتدلى القدمين منه تعالى على سبيل التمثيل، كما عبروا عن صفى الجمال و الجلال و ملائكة العقل و النفس باليدين لله تعالى لأكهما واسطنا جوده و عطائه، و هذه الإطلاقات و الإصطلاحات منهم موافقة للكتاب و السنة كما هو عادتهم.

قال الشيخ الصرى في الباب الرابع و السبعين و ثلاثاً: فتدلت إلى الكرسي القدمان حتى انقسمت فيه الكلمة الروحانية، فإن الكرسي نفسه به ظهرت فقسمت الكلمة لأنه الثانى بعد العرش المحيط من صور الأجسام الطاهرة في الأصل و الجوهر، و هما شكلان في الجسم الكلى الطبيعى، فتدلت إليه القدمان فاستقرت كل قدم في مكان يسمى المكان الواحد جهناً و الآخر جنة، و ليس بعدهما مكان ينتقل إليه هاتان القدمان، و هاتان لاستمدان إلا من الأصل الذى ظهرتta منه و هو الرحمن المستوى على العرش؛ فلا يعطيان إلا الرحمة فإن النهاية ترجع إلى البداية بالحكمة، غير أن بين البداية و النهاية طريقاً و إلا ما كان بدواً و لا نهاية؛ فكان سفر للأمر النازل بينهم و السفر مظنة الثعب و الشقاء؛ فهذا هو سبب ظهور ما ظهر دنياً و آخرة و برزخاً من الشقاء، و عند انتهاء الاستقرار تلقى عصى التسيار* و تقع الراحة في دار القرار.

فإن قلت: فكان ينبغى عند الحلول في الدار الواحدة المسماة ناراً أن توجه الراحة و ليس الأمر كذلك.

قلنا: صدقت و لكن فأتك نظر و ذلك أن المسافرين على نوعين مسافر يكون سفره مما هو فيه من الترفه من كونه مخدوماً حاصلًا له جميع أغراضه في محفة

* قوله: «تلقى عصى التسيار» التسيار بفتح التاء كال تكرار مصدر ساريسير في الأرض.

محمولة على أعناق الرجال محفوظاً عن تغير الأهواء، فهذا مثله في الوصول إلى المنزل مثل أهل الجنة في الجنة. و مسافر يقطع الطريق على قدميه قليل الزاد ضعيف المؤنة إذا وصل إلى المنزل بقيت معه بقية التعب و المشقة زماناً حتى تذهب عنه ثم يجد الراحة، فهذا مثل من يتعذب و يشقى في النار التي منزله، ثم تعم الراحة التي وسعت كل شيء، و مسافر بينهما ليست له رفاهية صاحب الجنة و لا تعذب صاحب النار التي منزله؛ فهو بين راحة و تعب فهي الطائفة التي يخرج بشفاعة الشافعين و بإخراج أرحم الراحمين. قال: وهم على طبقات بقدر ما يبقى عنهم من الشقاء و التعب فيزول في النار شيئاً فشيئاً؛ فإذا انتهت مدته خرج إلى الجنة و هو محل الراحة، و آخر من بقي هم الذين ما عملوا خيراً قط إلا من جهة الإيمان و لا يأتیان مكارم الأخلاق، غير أن العناية سبقت لهم أن يكونوا من أهل تلك الدار، و بقي أهل هذه الدار الأخرى فيها ففلقت الأبواب و أطبقت النار و وقع اليأس من الخروج، فحينئذ تعم الراحة أهلها لأنهم قد ينسوا من الخروج منها، فإتاهم كانوا يخافون الخروج منها لما رأوا إخراج أرحم الراحمين، و هم الذين قد جعلهم الله على مزاج يصلح ساكن تلك الدار و تتضرر بالخروج منها كما بينا، فلما يشعروا فرحوا فنعيمهم هذا القدر و هو أول نعيم يجدونه، و حالهم فيها كما قد مناه بعد فراغ مدة الشقاء فيستعذبون العذاب فتزول الآلام و يبقى العذاب، و لهذا سمي عذاباً لأن المآل استعذابه لمن قام به كمن يستعلى للجرب من يحكه، ثم قال: فافهم أن نعيم كل دار يستعذبه إنشاء الله تعالى ألا ترى صدق ما قلناه النار لا تزال متألماً لما فيها من النقص و عدم الامتلاء حتى يضع الجبار قدمه فيها، و هي إحدى تينك القدمين المذكورتين في الكرسي و الأخرى التي مستقرها الجنة، قوله تعالى: «و بشر الذين آمنوا أن لهم قدم صدق عند ربهم» و الإسم الرب مع

* قوله: «ثم قال...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا: فافهم أن نعيم كل دار يستعذ به السائر إليه ألا ترى الخ.

هؤلاء و الجبار مع الآخرين لأنها دار جلال و جبروت و هيبة، و الجنة دار جمال و أنس و منزل إلهي لطيف؛ فقدم الصدق إحدى قدمي الكرسي و هما قبضتان الواحدة للنار و لا يبالي و الآخرة للجنة و لا يبالي لأن مآلهما إلى الرحمة فلذلك لا يبالي فسيهما، ولو كان الأمر كما يتوهمه من لا علم له من عدم المبالاة ما وقع الأمر بالجرائم، ولا وصف نفسه بالغضب ولا كل البطش الشديد، فهذه كله من المبالاة و الهمة بالمأخوذ. و قد قيل في أهل التقوى إن الجنة أعدت للمتقين، و في أهل الشقاء و أعدت لهم عذاباً ألماً فلولا المبالاة ما ظهر هذا الحكم؛ فللأمر أحكام و مواطن عرفها أهلها و لم يتعد بكل حكم موطنه، فبالقدمين أغنى و أفقر و بهما أمات و أحى و بهما خلق الزوجين الذكر و الأنثى، و لولا هما ما وقع في العالم شرك فلكل منهما دار يحكم فيها و أهل يحكم فيهم، و العالم الرباني لا يزال يتأدب مع الله و يعامله في كل موطن بما يريد الخلق أن يعامل به في ذلك الموطن و من لا يعلم ليس كذلك انتهى كلامه.

و قال القيصري في شرح الفصوص* ما ملخصه: اعلم أن المقامات الكلية الجامعة لجميع العباد في الآخرة ثلاثة على الأجمال و هي الجنة و النار و الأعراف، و لكل منها اسم حكم عليه يطلب بذاته أهل ذلك المقام لأنه رعاياه و عمارة ذلك المقام بهم، و الوعد شامل للكل إذ وعده تعالى في الحقيقة عبارة عن إيصال كل واحد منا إلى كماله المعين، فكما إن الجنة موعود بها كذلك النار قال تعالى: «و جاءت كل نفس معها سائق و شهيد» فكما إن الجاذب إلى الجنة المناسبة الذاتية و السائق هو الرحمن الرحيم و ملائكة الرحمة فكذا الجاذب إلى النار المناسبة الذاتية و السائق هو العزيز القهار و الشيطان و ملائكة العذاب، فعين الجحيم أيضاً موعود لهم لا متوعد بها، و الوعيد هو العذاب الذي يتعلق بالإسم المنتقم وهو أيضاً شامل

* قوله: «قال القيصري في شرح الفصوص...» قال في آخر شرح الفص الإسماعيلي (ج ١ - ص

للكل بوجه و يظهر أحكامه في خمس مواطن، لأنَّ أهل النار إما مشرك أو كافر أو منافق أو عاص من المؤمنين، و هو ينقسم بالموحد العارف الغير العامل و بالمحجوب، و عند تسلط سلطان المنتقم عليهم يتعذبون بنيران الجحيم كما قال تعالى: «أحاط بهم سرادقها» فلما مرَّ عليهم السنون و الأحقاب و اعتادوا بالنيران و نسوا نعيم الرضوان «قالوا سواء علينا أجزعنا أم صبرنا ما لنا من محيص» فعند ذلك تعلقت الرحمة بهم و رفع العذاب عنهم، مع أنَّ العذاب بالنسبة إلى العارف الذي دخل فيها بسبب الأعمال السيئة عذب من وجه و إن كان عذاباً من وجه آخر لأنه يشاهد المعذب في تعذيبه؛ فيكون عذابه سبباً لشهود الحق و هو أعلى نعيم له، و بالنسبة إلى المحجوبين الغافلين عن اللذات الحقيقية أيضاً عذب من وجه كما جاء في الحديث إنَّ أهل النار يتلاعبون فيها بالنار، و الملاعبة لاتنفك عن التلذذ و إن كان معذباً لعدم وجدانه ما آمن به من جنة الأعمال التي هي الحور و القصور، و بالنسبة إلى قوم يطلب استعدادهم البعد من الحق و القرب من النار و هو المعنى بهمهم أيضاً عذب و إن كان في نفس الأمر عذاباً كما يشاهدنا بمن يقطع سواعدهم و يرمى أنفسهم من القلاع مثل بعض الملاحدة. و لقد شاهدت رجلاً سمر في أصول أصابع إحدى يديه مسامير غلظ كل منها كالقلم، و كان يفترخ بذلك ولم يرض بإخراجه و بقي على حاله إلى أن مات. و بالنسبة إلى المنافقين الذين لهم استعداد الكمال و استعداد النقص و إن كان أليماً لإدراكهم الكمال و عدم إمكان الوصول إليه لهم ولكن لما كان استعداد نقصهم أغلب رضوا بنقصانهم و زال عنهم تألمهم بعد انتقام المنتقم منهم بتعذيبهم، و انقلب العذاب عذباً كما يشاهد بمن لايرضى بأمر خسيس أولاً ثم إذا وقع فيه و ابتلى و تكرر صدوره منه تألف به و اعتاد، فصار يفترخ به بعد أن كان يستقبحه. و بالنسبة إلى المشركين الذين يعبدون غير الله من الموجودات فينتقم منهم لكونهم حصروا الحق فيما عبدوه، وجعلوا الإله المطلق مقيداً، و أما من حيث أنَّ معبودهم عين الوجود الحق الظاهر في تلك الصور فما يعبدون إلا الله

فرضى الله منهم من هذا الوجه فينقلب عذابهم عذاباً في حقهم. و بالنسبة إلى الكافرين أيضاً و إن كان العذاب عظيماً لكنهم لم يتعذبوا به لرضاهم بما هم فيه فإن استعدادهم يطلب ذلك كالأتوني يلتخر بما هو فيه، و عظم عذابه بالنسبة إلى من يعرف أن وراء مرتبتهم مرتبة، و أنواع العذاب غير مخلد على أهله من حيث أنه عذاب لا نقطاعه بشفاعاة الشافعين، و آخر من يشفع هو أرحم الراحمين كما جاء في الحديث لذلك ينبت المجرير في قعر جهنم و بمقتضى سبقت رحمتي غضبي.

فصل (٢٩)

في استيضاح معرفة جهنم و مادتها و صورتها

قد سبق أن جهنم من سنخ الدنيا و أصلها و مادتها هي تعلق النفس بأمر الدنيا من حيث هي دنيا، و صورتها هي صورة الهيئات المؤلة و الأعدام و التقائص فإن الأعدام و التقائص و إن كانت من حيث هي أمور سلبية غير مؤثرة و لا معذبة إلا أن صورها الحضورية و حصولها الخارجية ضرب من الوجود للشيء الموصوف بها، و هي من هذه الجهة شرور حقيقية حاصلة للشيء، ألا ترى أن تفرق الاتصال مع أنه أمر عديمي لأنه عبارة عن زوال الاتصال عما من شأنه الاتصال ففيه غاية الألم للحس اللامس به لأنه عدم محسوس مشهود للنفس، و إذا كان العدم موجوداً كان شراً حقيقياً و يكون إدراكه اللامسي إدراك أمر مناف حاصل بنفسه للمدرك لأن العلم الشهودي هو بعينه نحو وجود المعلوم الخارجي، و المعلوم بهذا العلم إذا كان عدماً خارجياً كان ذلك العدم مع كونه عدماً أمراً موجوداً فيكون شراً حقيقياً ففيه غاية الألم و غاية الشرية. فافهم هذا فإنه دقيق غامض، و بهذا يندفع شبهة

مشهورة* و هي أن الألم شرّ مع كونه وجودياً لكنه إدراك المنافي و الإدراك أمر وجودي؛ فهذا يناقض قول الحكماء: إن الشرّ الحقيقي بمالا ذات له في الخارج بل هو عدم ذات أو عدم كمال لذات، و لا يكفي في الجواب أن الألم ليس شرّاً بالذات و إنما هو شرّ بالعرض لأنّ البديهة و الوجدان يحكما بأنّ الألم شرّ في نفسه لصاحبه مع قطع النظر عن كونه فاقداً لعضو أو اتصال أو غير ذلك من النقصانات، إذا تقرر هذا فنقول: إنّ صورة جهنم في الآخرة هي صورة الآلام التي هي أعدام و نقائص حاصلة للنفس؛ فالنفوس الشقية مادامت على فطرة تدرك بها النقائص و الأعدام الموصوفة بها التي من شأن تلك النفوس أن تتصف بمقابلتها يكون لها آلام شديدة بحسبها فتلك الآلام باقية فيها** إلى أن يزول عنها إدراكها لتلك النقائص إما بتبدل فطرتها إلى فطرة أدنى و أخس من تلك الفطرة أو بزوال تلك النقائص و الأعدام بحصول مقابلاتها من جهة ارتفاع حال تلك النفوس و قوة كمالاتها و اشتغالها بإدراك أمور عالية كانت تعتقدها من قبل و صارت ذاهلة عنها ممنوعة عن إدراكها لانصراف توجهها عنها إلى تلك الشواغل الحسية فعلى التقديرين يزول العذاب و تحصل الراحة. و الحاصل أن جهنم هي صورة الدنيا من حيث هي دنسها حالة في موضوع النفس يوم القيامة، فتلك الصورة المجحمية مشتملة على جميع ما في السماء و الأرض من حيث نقائصها و ضرورها لامن

من القسم الثالث من الجواهر و الأعراض؛ و قال هناك: و من هاهنا يندفع الشبهة التي أوردتها بعض المتأخرين على الحكماء الخ؛ و ذلك البعض هو الملا جلال الدين الدواني.

* قوله: «و بهذا يندفع شبهة مشهورة...» قد تقدّم إيراد الشبهة و هذا الجواب عنها في الموضعين الآخرين أحدهما ص ٢٠ و ٤١ من ج ٢ من الطبع الأول الرحلي الحجري؛ و ثانيهما في ص ٣٣ ج ٣ من الطبع المذكور؛ و إن شئت فراجع العين الثامنة عشرة من كتابنا «عمون مسائل النفس». و شرحها «شرح العمون في شرح العمون».

** قوله: «مافيه فيها» و الصواب باقية فيها إلى أن تزول عنها.

حيث كمالاتها وخيراتها فإنها من حيث كمالاتها وخيراتها هي من الجنة، فالنفس مادامت في هذا العالم تدرك الموجودات العالمية بهذه الحواس البدنية، وكلما يدرك بهذه الحواس تكون مخلوطة غير متميزة حقها من باطلها وصحيحها من فاسدها؛ فيرى الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض على صورة مخلوطة مشتبهة فيزعم أن لها بقاءً وثباتاً، وأن ضوء الشمس ونور القمر والكواكب بحسب الحقيقة على هذه الحياة وأنها ذاتية لتلك الأجرام قائمة بها لاغيرها وأن السماء والأرض كل منهما على هذه الحياة ألتي يدركها الحس من البقاء والتبات والارتفاع والانخفاض والوضع والترتيب، فإذا جاء يوم القيامة تبدلت هذه الأشياء غيرها، وانفصل ما لها عما ليس لها، وامتاز حقها من باطلها ونورها العرضي من ظلمتها الأصلية وخبيتها من الطيب كما قال تعالى: «وما كان الله ليجز المؤمنين على ما أنتم عليه حتى يميز الخبيث من الطيب» الآية فصورة جهنم عبارة عن الحقيقة الأصلية لهذا العالم متميزة عما هو خارج عنها من الخيرات والكمالات، فإذا قامت القيامة واستقر كل طائفة في دارها ورجع كل صورة إلى حقيقتها فيكون الحكم في أهل الجنة بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في النشأة الآخرة، ويكون الحكم في أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي في مادة هذا العالم الذي أودع الله في حركات الأفلاك وفي الكواكب الثابتة والسبعة المطموسة أنوارها، فهي كواكب لكنها مطموسة الأنوار في القيامة، وكذا الشمس شمس لكنها منكسفة النور لأن أنوارها مستفادة من مبادئها الأصلية فهي بالحقيقة قائمة بتلك المبادئ لابهذه الأجرام.

قال في الباب الستين من الفتوحات: يقرب حكم النار من حكم الدنيا، فليس بعذاب خالص ولا بنعيم خالص، ولهذا قال تعالى: «لا يموت فيها ولا يحيى» و سبب ذلك إته بقى ما أودع الله عليهم في الأفلاك وحركات الكواكب من الأمر

* قوله: «تدرك الموجودات العالمية بهذه الحواس البدنية» و في نسخة مخطوطة عتيقة عندنا: تدرك الموجودات القائمة بهذه الحواس البدنية.

الإلهي و تغير منه على قدر ما تغير من صور الأفلاك بالتبديل و من صور الكواكب بالطمس و الانتثار؛ فاختلف حكمها بزيادة و نقص و غير ذلك.

و قال في الباب الهادي و الستين* في معرفة جهنم: اعلم عصمنا الله و إياك إن جهنم من أعظم المخلوقات و هي سجن الله في الآخرة، و سميت جهنم لبعدها يقال بشر جهنم إذا كانت بعيدة القعر، و هي تحوى على حرور و زمهرير ففيها البرد على أقصى درجاته و الحرور على أقصى درجاته، و بين أعلاها و قعرها خمس و سبعون مائة من السنين. و اختلف الناس فيها هل خلقت بعد أولم تخلق و الخلاف مشهور فيها. و كذلك اختلفوا في الجنة و أما عندنا و عند أصحابنا أهل الكشف و التعريف فهما مخلوقتان غير مخلوقتين، و أما قولنا مخلوقتان فكر جل يبنى داراً فأقام حيطانها كلها الحاوية عليها خاصة؛ فيقال هي دار فإذا دخلتها لم تر إلا سوراً دائراً على قضاء و ساحة، ثم بعد ذلك ينشئ بيوتها على أغراض الساكنين فيها من بيوت و غرف و سرادق و مسالك و مخازن و ما ينبغي أن يكون فيها، و هي دار حرورها هواء محرق لاجرها سوى بنى آدم و الأحجار المتخذة آلهة** و الجن لها بها قال تعالى: «و قودها الناس و الحجارة» و قال: «إنكم و ما تعبدون من دون الله حصب جهنم» و قال: «فككبوا فيها هم و الفاوون و جنود إبليس أجمعون» و تحدث فيها الآلات بحدوث أعمال الجن و الإنس الذين يدخلونها و قد خلقها الله تعالى من صفة الغضب، و جميع ما يخلق فيها من الآلام و المحن التي يجدها الداخلون فيها فمن صفة الغضب الإلهي، و لا يكون ذلك إلا عند دخول الخلق فيها من الجن و الإنس متى دخلوها و أما إذا لم يكن فيها أحد من أهلها فلا ألم في نفسها و لا في نفس ملائكتها بل هي و من فيها

* قوله: «وقال في الباب الستين» و الصواب: و قال في الباب الهادي و الستين.

** قوله: «و الأحجار المتخذة آلهة» و الأحجار المتخذة آله، كما في نسختين مخطوطتين من الأسفار عندنا.

من زبانيتهما في رحمة الله منغمسون ملتذون يسبحون لا يفترون لقول الله تعالى: «ولا تطفؤا فيه فيحل عليكم غضبي و من يحلل عليه غضبي فقد هوى» فإن الغضب هاهنا هو عين الألم فمن لا معرفة له ممن يدعى طريقتنا و يريد أن يأخذ الأمر من التمثيل والمناسبة فيقول: إن جهنم مخلوقة من القهر الإلهي و إن اسم القاهر هو المتجلى لها، ولو كان الأمر كما قاله لشغلها ذلك بنفسها عما وجدت له من التسلط على الجبابرة، ولم يمكن لها أن تقول هل من مزيد. ولا أن تقول أكل بعضاً فبزول الحق إليها برحمته ألقى وسعت كل شيء، وسع لها المجال في الدعوى و التسلط على الجبابرة و المنكرين؛ فالناس غالطون في شأن خلقها.

و من أعجب ما روينا* عن رسول الله (ص) إنه كان قاعداً مع أصحابه في المسجد فسمعوا هدة عظيمة فارتاعوا، فقال (ص): أتعرفون ما هذه الهدة قالوا الله و رسوله أعلم قال حجر ألقى من أعلى جهنم منذ سبعين سنة الآن وصل إلى قعرها؛ فكان وصوله إل قعرها و سقوطه فيها هذه الهدة، فما فرغ من كلامه (ص): إلا والصراخ في دار منافق من المنافقين قد مات، و كان عمره سبعين سنة، فقال رسول الله (ص): الله أكبر فلعلم علماء الصحابة إن هذا الحجر هو ذلك المنافق، و إنه منذ خلقه الله يهوى في جهنم و بلغ عمره سبعين سنة فلما مات حصل في قعرها، قال الله تعالى: «إن المنافقين في الدرك الأسفل من النار» فكان سمعهم*** تلك الهدة ألقى أسمعهم الله ليعتبروا، فانظر ما أعجب كلام النبوة و ما أطف تعريفة و ما أغرب كلامه انتهى كلامه.

* قوله: «فبزول الحق إليها» والصواب: فبزول الحق إليها.

** قوله: «و من أعجب ما روينا...» راجع الفتوحات المكية للشيخ الأكبر محي الدين العربي (ط بولاق، ج ١، ص ٣٣٢).

*** قوله: «فكان سمعهم» و في نسخة: فكان سمعهم؛ و في أخرى: فكان سماعهم.

تذكرة كشفية

لما علمت أن الجنة فوق السماء السابعة من حيث الرتبة و هي بحسب الحقيقة و الذات في داخل حجب السماوات و الأرض لأنها في عالم الملكوت و عالم الملكوت باطن الملك، و علمت أن نشو الآخرة من الدنيا فأعلم أن هذا العالم بمنزلة مطبخ ينضج فيه أطعمة أهل الجنة، و يصلح مأكولاتهم بحرارة الحركات السماوية و أشعة الكواكب؛ فإن أعمال بنى آدم هي مواد أغذيتهم التي بها نشو نفوسهم و أبدانهم الآخوية، فكلما كانت أعمالهم أتم اعتدالاً و أكثر نضجاً من جهة الرياضات الدنيوية و المتاعب البدنية في سبيل الله كانت أغذيتهم و فواكههم أشربتهم النفسانية الآخوية أوفق و أتم صلوحاً و أشد تقوية للحياة الباقية.

قال: بعض أهل الكشف* إن كرة الأثير و أشعة الشمس و الكواكب التي هي بمنزلة الجمرات تحت القدر كما يؤثر في المولدات و هذه نضج الفواكه و المعادن بحرارتها نضجاً لما في ذلك من المنفعة كانت رحمة مع كونها ناراً كذلك من عرف نشأة الآخرة و موضع الجنة و النار و ما في فواكه الجنة من النضج الذي يقع به الالتذاذ لأكليها من أهل الجنان علم أين النار و أين الجنة، و أن نضج فواكه الجنة سببها حرارة النار التي تحت مقعر أرض الجنة فتحدث النار حرارة في مقعر أرضها فيكون بها صلاح ما في الجنة من المأكولات، و لا نضج إلا بالحرارة** و هي لها كحرارة النار تحت القدر، فإن مقعر أرض الجنة هو سقف النار و الشمس و القمر و النجوم كلها في النار، و من أحكامها أنها أودع الله فيها ما كانت منافع حيوانات الدنيا و حيوانات الجنة التي هي نفوس أهل النجاة بأبدانهم المناسبة لها في الأشكال و الصور؛ فتعمل حرارة النار بالأشياء هناك علواً كما تفعل بالأشياء

* قوله: «قال بعض أهل الكشف...» هو بحسب الدين العربي في الباب السابع و الثمانين من الفتوحات المكية.

** قوله: «و ما لا نضج إلا بالحرارة» حرف ما زائدة.

هاهنا سفلا، وكما هو الأمر هاهنا كذلك ينتقل إلى هناك بالمعنى وإن اختلفت الصور، ألا ترى أرض الجنة مسكاً كما ورد في الخبر، وهو حارّ بالطبع لما فيه من النار، وأشجار الجنة مفروسة في تلك التربة المسكية كما يقتضى حال نبات هذه الدار الدنيا الزبل لما فيه من الحرارة الطبيعية لأنه معفن، والحرارة يعطى التعفين في الأجسام القابلة للتعفن، وهذا القدر كاف في تقوى النار أعاذنا الله منها في الدارين انتهى.

وهذا الكلام وإن كان مبناه على المقدمات الخطائية والتمثيلات إلا أنه إذا استقصى عاد برهانياً، ولولا مخافة الإطناب لأوضحناه على وجه الحكمة وسبيل البرهان وإياك أن تحمل كلامه على أن جهنم ليست إلا هذا العالم تحت الفلك الأقصى؛ لما مر أن جهنم هي من النشأة الآخرة وإن كانت صورتها هي مآل الدنيا وباطنها وحقيقتها، والذي ذهب إليه هذا المحقق من أن نضج فواكه الجنة وطيخ طعامها بحرارة هذا العالم وأشعة الكواكب سببه أن الإنسان أئماً يتكوّن وينمو ويتم خلقته وتكمل طبيعته باستحالات وانقلاب تطرأ على مادته لا يمكن ذلك إلا بحرارة غريزية محللة، وتلك الحرارة مستفاده من حركات الأجرام الفلكية وأشعتها كما ثبت في مقامه.

ثم إن استكمال الإنسان بحسب كلتا قوتيه النظرية والعملية أئماً يتم بالحركات البدنية والفكرية، والحركة تحتاج* إلى الحرارة والحرارة تحتاج إلى الحركة وهما متصاحبتان لا تنفك إحداها عن الأخرى، وكما أن جميع الحركات في هذا العالم ينتهى إلى حركات الأفلاك سيما الفلك الأقصى فكذلك جميع الحرارة الغريزية والأسطقسية تنتهى إلى أضواء الكواكب سيما ضوء الشمس كما يظهر عند التفتيش والاعتبار والاستقراء ثم لا يخفى عليك أن كل مادة

* قوله: «والحركة تحتاج...» العبارة بصورتها الصحيحة هكذا؛ والحركة تحتاج إلى الحرارة، والحرارة تحتاج إلى الحركة وهما متصاحبتان إلخ.

مصورة بصورة أدنى إذا انتقلت إلى أن تلبس بصورة أعلى فذلك أنما يكون بأن يحصل لها بصورتها الأولى شبه التعفن و الهضم و الانكسار كالحبة المدفونة في الأرض؛ فما لم تضعف صورتها الجمادية ولم يتعفن باستيلاء الحرارة عليها لم تقبل صورة نباتية، و كذا القياس في انتقالات النطفة في أطوارها النباتية و الحيوانية، و كذا الحكم في الترقيات الواقعة في النفس فإنها مسبوقة بانكسارات و انهضامات نفسانية منشأها الحركات البدنية في النسك البدنية و الحركات الفكرية في النسك العقلية، و الكل منوط بحركات الأفلاك و الكواكب بأضوائها؛ فانكشف أن الكمالات العلمية و العملية للنفس التي بها تحصل حياتها الأخروية و بها يتم نعيمها و غذاؤها و طعامها و شرابها في الجنة أنما يحصل بحرارة الطبيعة الدنيوية التي هي من جوهر نار الجحيم و سنخها كما مر غير مرة.

فصل (٣٠)

في تعيين محل الآلام و العقوبات في النار

لما علمت أن حقيقة جهنم حقيقة مزوجة من الدنيا و الآخرة بحسب المادة و الصورة فإن مادتها الأعدام و الشرور الدنيوية و صورتها حضورها عند النفس بصورة إدراكية مؤلمة من جهة تعلقها و التفاتها بالدنيا؛ فاعلم أن محل العذاب* و النعمة ايضاً ليس أمراً بسيطاً كالبدن فقط أو النفس الناطقة فقط أو النفس الحيوانية فقط، أما البدن فالجوارح و الأعضاء ليست بموضع الآلام بل هي مما يستعذب جميع ما يرد عليها من أنواع العقوبات والآلام لأنها قابلة للفصل و الوصل و الحرارة و البرودة و غيرها من الأضداد و الأعدام؛ فكل ما يرد على الجسم يكون صفة كمالية له، و إذا زال اتصاله كان قد بطلت ذاته و حدثت ذاتان

* قوله: «فاعلم أن محل العذاب...» جواب لقوله: لما علمت أن حقيقة جهنم حقيقة مزوجة الخ.

آخرين متصلتان، وليس إذا طرعت عليه صفة مضادة للتي كانت عليها بقيت الأولى مع الثانية ليكون آفة و ضرراً له كما للجواهر النفساني، فإن النفس جامعة لإدراك أحد الضدين مع الآخر الذي كان ملائماً لها فيتضرر بالآخر، كما إذا ورد على عضو من بدنهما ما يصاد كفيته المزاجية فتدرك بالأولى وهي المعتدلة التي بها قوتها للمسيئة الثانية المضادة لها فيحصل الأثم ولا يمكن مثل ذلك في الجسم و صورته السارية فيه فتأمل، وليس كل من دخل العذاب و العقوبة معذباً معاقباً بل ربما كان مستعذباً كالسدنة والزبانية وكأهل السجون والأتونات**، وكذلك قوى الجوارح حيث جعلها الله محلاً للانتقام من النفس التي كانت تحكم عليها و تسخرها بأمر الله؛ فالآلام تختلف عليها بما تراه في ملكها و موضع تصرفها خلاف ما تطلبه و تحبه من جهة ما ينتقل إليها المدركات من المشاعر والمحواس. و أما النفس الناطقة أعنى الروح الإلهي محل الحكمة و المعرفة و هي سعيدة في الدنيا و الآخرة لا حظ لها في الشقاء لأنها ليست من عالم الشقاء و الشر إلا أن الله ركبها هذا المركب الحيواني المسمى بالنفس الحيوانية فهي لها كالدابة، و ليس للناطقية إلا المشي بها على الصراط المستقيم فإن أجابت النفس الحيوانية لها فهي المركب الذلول المرتاض، و إن أبست فهي الدابة الجموح كلما أراد الراكب أن يردّها إلى الطريق حرنت عليه و جمحت و أخذت يميناً*** و شمالاً إفراطاً و تفريطاً لقوة رأسها، و للراكب أن يروضها و يؤدبها حتى تبدل ذاتها عما كانت و يصير طبعها موافقاً لما أراد منها صاحبها. و أما النفس الحيوانية فالمعاصي و إن نشأت بسببها إلا أنها لا ذنب لها ولا معصية لأن الأفعال الصادرة منها كالشهوة و الغضب و

* قوله: «لتي كان عليها» والصواب كانت عليها. و قوله: «كيفية المزاجية» والصواب كفيته المزاجية.

** قوله: «الأتونات» أئمون و يحقّف: آتش دان نان يزان و آهك يزان و غيره، أئن و أناتين جمع. و أثوني كلخن تاب منسوبت بأئون، (منتهى الأرب).

*** قوله: «و أخذت يميناً...» والصواب: و أخذت يميناً و شمالاً إفراطاً و تفريطاً لقوة رأسها الخ.

غيرها هي كمالات و متعمات لها، بها يسبح الله و يقدره، و ليست مما يقصد في أفعالها المخالفة لله و لا في تأتيها للمعصية* انتهاكاً للشرعية و إنما تجرى بحسب طبعها، و كل ما يجري من الأفعال بحسب الطبع فهو تسبيح لله و تقديس كما علم سابقاً لكنها اتفق أنها على طبيعة لا توافق صاحبها و راعيها على ما يريد منها؛ فإذا يجب عليك أن تتأمل في هذا المقام و تجد محل الآلام، فأعد أن محل الآلام كالمسترج من أمرين و هي النفس الآدمية المتصلة بالنفس الحيوانية قبل أن تصير عقلاً بالفعل فهي كالبرزخ الجامع للطرفين و المتوسط بينهما فهي محل صورة العقوبات من حيث كونها نفساً حيوانية، و مدرك الآلام من حيث كونها ناطقة، فإذا وقع العقاب يوم القيامة فإنما يقع على النفس الحيوانية لمخالفتها للنفس الناطقة في سلوك طريق الحق كما يضرب الدابة إذا جمحت و خرجت عن الطريق الذي يراد المشي عليه، ألا ترى الحدود الشرعية في الزنا و اللواط و السرقة و غيرها أنها محلها النفس الحيوانية و هي التي تحس بألم القتل و قطع اليد و ضرب الظهر فقامت الحدود بالجسم و قام الألم بالنفس الحساسة المتخيلة، و أما النفس الناطقة أعنى الجوهر العقلي المدرك للعقلية المحضة لا تبرح عن مكانها العالى الشريف، فهي على شرفها في عالمها و سعادتها الدائمة لأنها المنفوخة من روح الله؛ و ليست هي موجودة في أكثر الناس. و أما الحيوانية فلا يخلو منها إنسان سواء كان سعيداً و هي سليمة مطيعة ذلولة أو كان شقيماً فهي عاصية جموحة، فالمطيعة تنسرح يوم الآخرة في رياض الجنة و مراتعها، و العاصية تعاقب و تعذب حتى تصير منقادة، و أما الأعضاء و الجوارح فما عندها إلا النعيم الدائم في جهنم مثل ما هي الخنزرة عليه من كونها مسبحة لله يحده مطيعة دائماً لما يقوم بها أو يقام عليها من الأفعال كما في الدنيا؛ فيتخيل الإنسان أن العضو يتألم و يتأذى لإحساسه في نفسه بالألم و ليس كما توهمه إنما هو المتألم المتأذى بما يحمله إليه

* قوله: «ولا في تأتيها المعصية» و في بعض النسخ المصححة: «ولا في تأتيها للمعصية».

حاسة الجارحة من صورة ما يكرهه، ألا ترى المريض إذا نام و هو حى و المحسّ عندّه موجود و المرح الذى يتألم منه فى يقظته حاصل فى العضو و مع هذا لا يجد ألماً، لأنّ الواجد للألم قد صرف وجهه عن عالم الشهادة إلى عالم البرزخ فما عنده خبر؛ فلذا استيقظ المريض و رجع إلى عالم الشهادة و نزل إلى منزل المحواس قامت به الأوجاع و الآلام فإن بقي فى البرزخ على ما يكون عليه إما فى رؤياً مفرّعة و صورة مؤلمة فيتألم أو فى رؤياً حسنة و صورة ملذّة فيتّعمّ فينتقل معه النعيم أو الألم حيث انتقل، و هكذا حاله فى الآخرة فتنبه لما قلناه و تبصر بما نورناه.

فصل (٣١)

فى الإشارة الى الزبانية* و عددها

قال تعالى: «عليها تسعة عشر وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة و ما جعلنا عدّتهم إلا فتنة للذين كفروا» الاية اعلم أنّ الله سبحانه ملائكة عمالة بإذنه فى الأجسام كما إنّ له ملائكة علامة لا التفات لهم بغيره تعالى ولا شغل لهم فى الأجسام و هم المشار إليهم بقوله: «و السابقات سبقاً» و بقوله: «فالمديرات أمراً» إلى تلك الثوانى، و هى مديرات الأمور فى برازخ عالم الظلمات و أشباح عالم الطبيعة التى ظاهرها الدنيا و طبقاتها و باطنها المجيم و طبقاتها، و إنّما أوتيت بلفظ الفاء الدالة على الترتيب و التعقيب الوجودى لأنّ كلّاً منها تحت جوهر قدسى من المفارقات السابقة الوجود على النفسانيات المدبرة و الطبيعيات المحركة، و هى كروحانيات العالم الكبير السماوى و العالم الصغير الإنسانى، و فيه أنموذج لما فى العالم الكبير فهى فى العالم الكبير العلوى أرواح الكواكب السيارة و أرواح

* قوله: «فصل فى الإشارة إلى الزبانية...» هذا الفصل ناظر إلى كلام الحقّ الخواجه نصير الدين الطوسى فى رسالته «تذكره در آهاز و انجام» فراجع الفصل الخامس عشر منها.

الثوابت التي بجميعها اثني عشر برجاً، والجملة تسعة عشر مدبراً على الإجمال، و لها تفاصيل لا تحصى بعضها تحت حیطة بعض و حكمه، و كذا في العالم الصغير الإنسانى تسعة عشر قوى هى رؤوس سائر القوى و الطبائع المباشرة للتدبير و التصرف فى البرازخ السفلية الحيوانية و النباتية، اثنتا عشر منها هى مبادئ الأفعال الحيوانية المدركة و المحركة، فعشر منها للإدراكات الخمسة الظاهرة و الخمسة الباطنة، و اثنتان للتحريك إحداهما للشهوة مبدء الجذب للملائمات و الأخرى للفضب مبدء الدفع للمنافرات، و سبعة منها مبادئ الأفعال النباتية، ثلاثة منها الأصول فى فعل التغذية و التنمية و التوليد، و أربعة منها الفروع و السدنة الغذائية و أفعالها فى الجذب و الإمساك و الهضم و الدفع فلكل من هذه التسعة عشر مدخلا فى إثارة نار الجحيم التي هى ناشئة من ثوران حرارة جهنم الطبيعة و شهواتها التي هى نيرانات كامنة اليوم محجوبة عن نظر الخلائق، و سترز يوم القيامة بحيث يراها الناس محرقة للوجود مذيبة للأبدان فظاعة نزاعة للشوى تدعو من أدبر و تولى، و الإنسان مادام كونه محبوساً فى دنيا بهذه المحاسن الداخلية و الخارجية التي باطنها مملوء بنار الجحيم، مسجوناً بسجن الطبيعة، مقبوضاً أسيراً فى أيدي المدبرات العلوية التسعة عشر و المؤثرات السفلية التسعة عشر لا يمكنه الخروج إلى دار الحيوان و الدخول فى عالم الجنان و معدن الروح و الريحان؛ فهو لا يزال معذبٌ بهذاب الجحيم محترق بنار الجحيم مقيد بالسلاسل والأغلال كالأسارى و العبيد، و حاله كما أفصح الله عنه بقوله تعالى: «خذوه فقلوه ثم الجحيم صلّوه ثم فى سلسلة ذرعها سبعون ذراعاً فاسلكوه» لعدم خلاص نفسه من حبس البدن و عدم استكمال ذاته بالعلم و العمل ليصير كالمجردين الأحرار حرراً غير مأسور بأسر الشهوات، و لا مقيد بقيد الهوى و التعلقات، و لذلك وقع التعليل بترك العلم و العمل فى قوله تعالى: «إنه - أى لأنه - كان لا يؤمن بالله العظيم ولا يحضّ على طعام المسكين»؛ فالأول إشارة إلى ترك العلم الإلهى، و الثانى إلى ترك العمل الصالح فإذا انتقل روحه بموت الجسد من هذا العالم إلى عالم

الآخرة ألقي هي في داخل حجب السماوات والأرض كما مر ينتقل من السجن إلى السجين ومن الهوى إلى الهاوية، وكان هاهنا أيضاً مسجوناً* محاطاً بالجمعيم ولكن لا يحبس بألم السجن وعذاب الحبس، «وليس له اليوم هاهنا حميم، ولا طعام إلا من غسيل لا يأكله إلا الخاطئون» فإذا كشف عنه الغطاء أحس بذلك وانتقل العذاب من باطنه في الدنيا إلى ظاهره في الآخرة، فيؤديه المالك إلى أيدي هذه الزبانية التسعة عشر التي هي من نتائج تلك المديرات الكلية فيتعذب بها كما يتعذب بها في الدنيا من حيث لا يشعرون، ومن كان على هدى من ربه مستوياً على صراط مستقيم صراط الله العزيز الحميد فيسلك سبيل الآخرة بنور الهداية وقدمى العلم والتقوى، يصل إلى دار السلام ويسلم من هذه المهلكات المعذبات الزاجرات، ويخلص من رق الدنيا وأسر الشهوات الآمرات للعنكرات «ضرب الله مثلاً رجلاً فيه شركاء متشاكسون ورجلاً سلماً لرجل هل يستويان مثلاً الحمد لله بل أكثرهم لا يحقلون».

فصل (٣٢)

في الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله** والوصول إلى الجنة الحقيقية وما بازائها من دركات البعد عن الله والسقوط في النار الحقيقية

قال بعض المحققين***: الخلق انصف أولاً بالوجود الخاص ثم بالعلم الخاص ثم بالإرادة ثم بالقدره الجزئيتين بالفعل، وحيث يكون المعاد عوداً إلى الفطرة الأصلية

* قوله: «مسجوناً» والصواب، و مسجوناً.

** قوله: «فصل في الإشارة إلى درجات السلوك إلى الله...» هذا الفصل مترجم ما في الفصل السابع عشر من «رسالة آغاز وانجام» للخواجه المحقق الطوسي قدس سره القدوسي.

*** قوله: «قال بعض المحققين...» ذلك البعض هو الخواجه نصير الدين الطوسي في رسالته آغاز وانجام.

و رجوعاً إلى البداية في النهاية فلا بد أن تنتفى من السالك هذه الصفات على التدرج و الترتيب المعاكس* للترتيب الأول الحدوثي؛ فإن السالك إلى الله يقدم الإيمان و نور العرفان لا بد أن ينتفى منه أولاً الفعل و هو مرتبة التقوى و الزهد في الدنيا قوله تعالى: «ليس لك من الأمر شيء» و قوله: «ما أدري ما يفعل بي ولا بكم إن الحكم إلا لله» ثم لا بد أن ينتفى منه الاختيار ولم يبق فيه إرادة إلا باذن الله و رسوله بل تستهلك إرادته في إرادة الله و رسوله «و ما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله و رسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة» لأن جميع الأشياء صادرة منه على وفق قضائه و قدره على أبلغ وجه و أفضل نظام؛ فاذا وصل إلى هذا المقام و تمكن فيه و استقام رضى بالقضاء و حصل له مقام الرضا و استراح من كل هم و غم و عذاب، لأنه رأى الأشياء كلها في غاية الجودة و الحسن و التمام، و رأى رحمة الله و سمعت كل شيء بل رأى العارف في كل شيء وجه الحق الباقي، و رأى غيره هالكاً إذ لا غير؛ فرأى الحسَنَ المطلق و الجمال المطلق متجلياً عليه في كل شيء فيكون مبتهجاً به ملتزماً منه راضياً فإن من رأى صورة جملة العالم مكشوفة لديه حاضرة عنده حضوراً علمياً على أحسن ترتيب و خير نسق و نظام من جهة العلم بالله و صفاته و أفعاله و بالجملة علم الأشياء من جهة العلم بأسبابها و مبادئها الآخذة من عند الله كما هو طريقة الصديقين الذين ينظرون بنور الحق إلى الأشياء يستشهدون به على كل شيء كما في قوله تعالى: «أولم يكف بربك إنه على كل شيء شهيد» و كان قبل هذا الشهود يرى الأشياء كسائر الناس بنور الحس أو بنور الفكرة المشوب بالظلمة المثير للغلط و الخطأ؛ فصارت الأرض غير الأرض في حقه، و أشرقت الأرض بنور ربها عنده و كذا السماوات و ما بينها فيكون في جنة عرضها السماوات و الأرض على وجه عقليّ منور، و بهذا الوجه يسمى خازن الجنة الرضوان لأن السالك مالم يبلغ إلى مقام الرضا لم يدخل

* قوله: «والترتيب المعاكس» والصحيح: و الترتيب المعاكس.

الجنة ولا وصل إلى دار الكرامة والقرب، كما ورد: من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي فليعبد رباً سوائى وليخرج من أرضى وسمائى، وقال تعالى: «وَرِضْوَانٌ مِّنَ اللَّهِ أَكْبَرُ»، ثم بعد هذا المقام لا بد أن ينتفى عنه القدرة حتى لا يرى لنفسه حولاً ولا قوة وقدرة مغايرة لقوة الحق وقدرته التي لا يخرج منها شيء من المقدورات، ولا حول ولا قوة إلا بالله العلى العظيم؛ فيكون في مقام التوكل: «وَمَن يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ» وهو مقام التفويض: «وَأَفْوِضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ» ثم بعد ذلك لا بد أن ينتفى منه صفة العلم لاضمحلال علمه في علم الله الذى لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء، لأن علمه تعالى بالأنشياء عين ذاته والعارف ينظر بنور ربه الذى هو علمه بذاته وبغيره إلى الأشياء، وليس له علم آخر به يعلم شيئاً لتقصر نظره على ملاحظة الحق وصفاته وآثاره من حيث هى آثاره؛ فيستهلك علمه في علمه تعالى وهو مقام التسليم كما قال تعالى: «وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا» وقوله: «سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طَبْتُمْ فَدَخَلُوهَا خَالِدِينَ» وقوله: «فَسَلَامٌ لَّكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ» ثم بعد ذلك لا بد أن ينتفى وجوده الذى به كان يوجد من قبل، ويضمحل في وجود الحق الذى به يوجد كل شيء ويقوم حتى لا يكون له في نفسه عند نفسه وجود، وهذا مقام أهل الوحدة وهو أجل المقامات وأجل الكرامات، وهو مقام أهل الفناء في التوحيد «وَأُولَئِكَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّدِّيقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ» فهذا نهاية درجات السالكين إلى الله تعالى بقدم الإيمان ونور العرفان، وليس وراء عبادة قرية. وأما من لم يسلك سبيل أهل الوحدة وكانت أفعاله وأحواله على حسب إرادته ومقتضى طبعه فيكون كما أشار إليه بقوله تعالى: «وَلَوْ اتَّبَعَ الْحَقُّ أَهْوَاءَهُمْ لَفَسَدَتِ السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ» فيبصر لاهمالة ممنوعاً عما استدعاه هواه، محجوباً عن مقتضى طبعه مشتتاه كما قال تعالى: «وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ» فوقع في سخط الله ونار غضبه «أَفَمَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانُ اللَّهِ كَمَنِ بَاءَ بِسَخَطِ اللَّهِ» فيوصله الهواء إلى الهاوية محروماً عن جميع ما يستلذه وبهواه قلبه فيقيد

بالسلاسل والأغلال كما هو صفة العبيد والماليك و يسلمه مالك نفسه* إلى المهالك، ولهذا يسمى خازن النار بالمالك، فيكون له بإزاء كل درجة من درجات أهل الحق دركة في الجحيم فله بإزاء درجة التوكل دركة الخذلان كما في قوله تعالى: «وإن يخذلكم الله فمن ذا الذي ينصركم من بعده» وإزاء درجه التسليم دركة الهوان قوله تعالى: «و من يهن الله فما له من مكرم» وإزاء درجه القرب والوصلة دركة الطرد واللعنة «أولئك يلعنهم الله و يلعنهم اللاعنون» وكما إن انتفاء القدرة والعلم والوجود في الطائفة الأولى أوجب لهم القدرة الغير المنتاهية والعلم الذاتي اللدني والوجود المخلد الأبدى كذلك في هذه الطائفة اقتضى استبدادهم بهذه الصفات عجزاً غير متناه و جهلاً كلياً و هلاكاً سرمدياً وذلك هو الحزى العظيم.

فصل (٣٣)

في شجرة طوبى** و شجرة زقوم

قال تعالى: «طوبى لهم و حسن مآب» وقال: «إن شجرة الزقوم طعام الأثيم» أى شجرة منها طعام الآثمين «إنها شجرة تخرج في أصل الجحيم» يعنى الطبيعة الدنيوية «طلعها كأنه رؤوس الشياطين» و الطلع عبارة عن مبدء وجود الأشجار و منشاء حصول الأثمار و بروجها عن الأكمام، و المراد منه هاهنا مبدء الاعتقادات الباطلة والأخلاق السيئة، و هى رؤساء الصفات الشيطانية التى كل منها إذا رسخت فى النفس و قويت صارت صورة جوهرية شيطانية كما علمت من صيرورة الصفات الغالية فى النفس صوراً جوهرية نفسانية من جنس تلك الصفات، فتلك الصفات التى هى مبادئ تكون الشياطين هى الأهوية المغوية و

* قوله: «ويسلمه نفسه» و الصحيح: و يسلمه مالك نفسه.

** قوله: «فصل فى شجرة طوبى...» هذا الفصل ناظر إلى الفصل الثامن عشر من «رسالة آغا و انجم» للخواجه نصير الدين الطوسي قدس سره.

الآمانى المردية و الشهوات المذمومة لأنها مما يتغذى بها و يتقوى نفوس أهل الضلال و يمتلى بها بواطنهم و يتكوّن منها نار الجحيم و العذاب الأليم كما قال سبحانه: «ثم إنكم أنتم الضالّون المكذّبون لاكلون من شجرة من زقوم فمالتون منها السطون» أى يملأون بطونهم أى نفوسهم من الشهوات المذمومة و مواد الأمراض النفسانية الباعثة لفنون من العذاب و أنواع من المحن و الآلام فى الآخرة كمن أدى به نهيمته من الحمى و الصداع و غيره من الأوجاع و الآلام.

و اعلم أن النفس الإنسانية إذا كملت فى العلم و العمل* صارة كشجرة طيبة مستحيلة لشمرات العلوم الحقيقية و فواكه المعارف اليقينية، و كانت أصلها علوم ثابتة و فرعها نتائج هى حقائق عالم الملكوت و معارف عالم اللاهوت، هذا من حيث قوة العلم و الإدراك. و أما من حيث قوة العمل و التأثير فهى تصير بحيث كلما تريده و يتمناه يحضر عندها بقوتها العملية القوية على إحضار الصور المطلوبة دفعة بلا مهلة، لأن باطن الإنسان فى الدنيا عين ظاهره فى الآخرة كما مرت الإشارة إليه سابقاً، و الإنسان يتصور و يخترع هاهنا بقوته الخيالية كل ما يريده و يشتهي فيحضر صور مشتهيات** كثيرة فى باطنه بحسب التمثل الذهنى إلا أن تلك الصور ليست موجودة ولا حاضرة عند حسه فى العين بل عند خياله فى الذهن بوجود ضعيف غير متأكد، و لأجل ذلك لا يلتذ منها لذّة تحصل من المشتهيات العينية، و لانصراف*** النفس إلى الشواغل الحسية، و أما عند القيامة فلكون النفس مجردة عن شواغل الدنيا و آثار الحواس و كون الباطن مكشوفاً

* قوله: «واعلم أن النفس الإنسانية إذا كملت فى العلم و العمل...» قد تقدّم فى الشبهة الخامسة من الفصل الثالث من هذا الباب أعنى الباب الهادى عشر من سفر النفس ما يفيدك فى المقام حيث قال: ثم نقول لذات الآخرة و آلامها ليست من مقولة لذات الدنيا و آلامها الخ. فراجع.

** قوله: «صورة» و الصواب: فيحضر صور مشتهيات الخ.

*** قوله: «ولانصراف...» و الصواب: «ولانصراف النفس منها إلى الشواغل الحسية».

ظاهراً و العلم عيناً و الغيب شهادة كانت اللذة على حسب الظهور و الوجود فتكون مفرطة لأنها نزلت تلك الصور منزلة الصور الموجودة* في العين، و لن تفارق الآخرة الدنيا في هذا المعنى إلا من حيث كمال القوة و القدرة للنفس الإنسانية على تصوير الصور عند القوة الحاسة كما تشهيه في الآخرة دون الدنيا إذ ليس لها في الدنيا هذه القدرة لتوزع قواها و عدم جمعية همتها لاستغالتها بالمخارجيات و شواغل الحسيات فالإنسان السعيد كلما تشهيه في الآخرة حضر عنده دفعة، و يكون شهوته سبب تخيله و تحليله سبب قتل الصورة بين يديه و حضورها لديه كما قال تعالى: «فيها ما تشتهى الأنفس و تلد الأعين و هم فيها خالدون» و هذه القدرة أوسع و أكمل من القدرة على إيجاد الشيء في الدنيا أى في خارج المحس؛ فإنَّ الموجود في الدنيا لا يوجد في مكانين ولا في مكان واحد يوجد اثنان للتزاحم و التضايق الواقعين في هذا العالم.

و أيضاً النفس إذا اشتغلت بفعل الدنيا احتجبت و امتنعت عن فعل آخر فشغلها محسوس عن محسوس آخر و حجبته لذة عن لذة أخرى، و الملذ أيضاً لا يقوى في الذاذة هاهنا لا نغماره في المادة و امتزاجه بغيره و كذا القياس في حال الألم و المؤلم في الدنيا بالنسبة إلى حالهما في الآخرة؛ فإذن الصور المحسوسة يتضاعف عند الإنسان بلامزاحة ولا تضايق، ولا يستحيل هناك وجود صور غير متناهية دفعة إذ لا يجري فيه براهين امتناع الأمور الغير المتناهية مجتمعة.

و أيضاً لا يشغل النفس بعض المحسوسات هناك عن بعض آخر لقوة النفس فتكون اللذة كثيرة غير محصورة، و لكون الصور الملذة بلا مادة تكون اللذة بها شديدة مفرطة لخلوصها من الشوائب و المكدرات و الأضداد. فإذا تقرر هذا نقول: إنَّ شجرة طوبى مثال للنفس السعيدة الكريمة، و قد روى في طريق أهل البيت (ع): إنَّ طوبى شجرة أصلها في دار على بن أبي طالب (ع)، و ليس مؤمن إلا و في داره

* قوله: «منزلة الصورة الموجودة» والصواب: منزلة الصور الموجودة.

غصن من أغصانها و ذلك قول الله تعالى: «طوبى لهم و حسن مآب» فتأويل ذلك من جهة العلم أنَّ المعارف الإلهية سيما ما يتعلق بأحوال الآخرة و مالا يستقل بإدراكه العقول على طريقة الفكر الجعشى أئما تقتبس من مشكاة نبوة خاتم الأنبياء (ص) و نور ولايته المندمج في رسالته المنتشر أضواؤه من ولاية أفضل أوصيائه في نفوس القابلين للهدى و الإيمان المستعدين للعلم و العرفان. فإنَّ آثار العلوم الإلهية أنوار، و المعارف الحقيقية أئما نشأت و انتشرت في قلوب عرفاء هذه الأمة المرحومة من بذر ولايته و نجم هدايته، كما أفصح عنه قول النبي (ص): أنا مدينة العلم و على بابها، و نسبة ذاته المقدسة بالقياس إلى سائر الأولياء و العلماء بالولادة المعنوية كنسبة آدم أبي البشر إلى سائرا لناس بالولادة الصورية، و لذلك ورد عن النبي (ص) إله قال: يا على أنا و أنت أبو هذه الأمة.

و قال العارف المحقق في الفتوحات المكية: إنَّ شجرة طوبى أصل لجميع شجرات الجنات كآدم لما ظهر من البنين؛ فإنَّ الله لما غرسها بيده و سواها نفخ فيها من روحه، و لما تولى الحق غرس شجرة طوبى بيده و نفخ فيها من روحه زينها بشجرة الحلوى و الحلل الذين فيها زينة للابساها؛ فنحن أرضها كما جعل ما على الأرض زينة لها، و أعطت في ثمرة الجنة كلَّها* من حقيقتها عين ما هي عليه كما أعطت النواة النخلة و ما تحمله النوى التي في ثمرها انتهى كلامه. و قد استفيد منه أنَّ شجرة طوبى يراد بها مبدء أصول المعارف الحقيقية و الأخلاق المحسنة التي هي زينة و غذاء و لباس للنفوس القابلة، كما أنَّ ما على الأرض زينة و غذاء و لباس لها و لأهلها، و ذلك لأنَّ أرض تلك الشجرة إذا كانت نفوسنا** و غارسها هو الله فحللها لابد أن تكون من قبيل زينة العلوم و المعارف و محاسن الأخلاق و الملكات؛ و هي أيضاً غذاء و لباس فإنَّ غذاء النفوس العلم و لباسها التقوى.

* قوله: «في ثمرة الجنة كلَّه» والصواب: في ثمرة الجنة كلَّها.

** قوله: «نفوسها» والصواب: نفوسنا.

فصل (٣٤)

(في كيفية تجدد الاحوال و الاثار على اهل الجنة و النار)

أما أهل النار فلا شبهة في تجدد أحوالهم و تبدل جلودهم و استحالة أبدانهم و تقلبها من صورة إلى صورة لقوله تعالى: «كلما نضجت جلودهم بدلناها جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب» و ذلك لأن طبيعتهم من القوى الجسمانية المادية لما مر أن دار الجحيم من جنس هذه الدار، و قد سبق أن أفاعيل القوى المادية و انفعالاتها متناهية فلا بد فيها من انقطاع و تبدل، ثم لا بد في تبدل الأبدان و استحالة المواد من حركة دورية صادرة عن أجسام سماوية محيطة بأجسام ذوات جهات متباعدة كائنة فاسدة فيكون الحكم في أهل النار بحسب ما يعطيه الأمر الإلهي بما أودعه من القوة المحركة في الجرم الأقصى الجارية إياه على حركاته و الكواكب الثابتة في سباحة الدراري السبعة المطموسة الأنوار كلها يوم الآخرة فهي كواكب لكنها ليست بثواقب ولا مضيئة، و لها تأثيرات في خلق أهل النار بفنون من العذاب و صنوف من العقاب بحسب ما يقتضيه سوابق أعمالهم و مبادئ أفعالهم و اعتقاداتهم و نيّاتهم: و لهذا حكم أهل المعرفة و الشهود بأن حكم النار و أهلها قريب من حكم الدنيا و أهلها، و لهذا ليس لأهل النار الذين هم من أهلها بعد استيفاء مدة العذاب و انقضاء زمان العقاب نعيم خالص و لا عذاب خالص، و حالهم بين الحياة و الممات كما قال تعالى: «لا يموت فيها ولا يحيى» و هذا بعينه حال أهل الدنيا فإن نعيم الدنيا ممزوجة بالحنة و البلاء و حياتها مشوبة بالموت، و السبب في ذلك أنه بقي فيهم ما أودع الله فيهم من آثار حركات الأفلاك و لم يقع لهم توفيق الخروج من حكم الطبيعة و تأثيرها فلا جرم لم ينجو من عذاب النار و إن تغيرت منهم الصورة و تبدلت لهم النشأة على قدر ما تغير و تبدل من صور الأفلاك و الكواكب من التبدل و الطمس و الانكدار كما قال تعالى: «فأما الذين

شقوا ففى النار لهم فيها زفير و شهيق خالدين فيها مادامت السماوات و الأرض إلا ما شاء ربك» و أما أصحاب الجنة فليس لهم هذا التبدل و الاستحالة و الكون و الفساد لارتفاع نشأتهم عن نشأة الطبيعة و أحكامها؛ فحركاتهم و أفاعيلهم نوع آخر ليس فيها نصب ولا تعب ولا فى أعمالهم من لغوب، لأن حركاتهم و أعمالهم ليست بدنية بل هى كخطرات الوهم و لحظات الضمير منا هاهنا حيث لا تصب ولا كلال و لا نصب و لا فتور يعترىها لأن السماوات و حركاتها مطوية فى حقهم، لأنهم من أصحاب اليمين و لهم مقام فيه يكون طى الزمان و المكان فزمانهم زمان يجتمع فيه الماضى و المستقبل من هذا الزمان، و مكانهم مكان يحضر فى حد منه جميع ما تسعه السماوات و الأرض و مع ذلك يكون جنة الأعمال و نعيمها من المحسوسات بلا شبهة إلا أنها و إن كانت محسوسة لكنها ليست طبيعية مادية بل صورها صور إدراكية وجودها العيني عين محسوسيتها، و كل ما فيها نفسانى الوجود مجرد عن نشأة الدنيا و الطبيعة و الهوى المستحيلة الكائنة الفاسدة، و مع ذلك يقع فى عالم الجنان التجددات فى تكوين الصور الجنائية لامن أسباب مادية بل جهات* فاعلية نفسانية و شئوناته إلهية بحكم كل يوم هو فى شأن. و قد ثبت أن أصل التغيرات فى الآفاق إنما نشأت من عالم الأنفس، و نشأة الجنان نشأة النفوس ففيها الأكوان النفسانية.

قال العارف المحقق فى الفتوحات المكية فى الباب السابع و الأربعين منها: فلاتزال الآخرة دائمة التكوين فلأنهم يقولون فى الجنان للشئ الذى يريدونه كن فيكون؛ فلا يمتنون فيها أمراً و لا يخطر لهم خاطر فى تكوين أمر إلا و يتكون بين أيديهم، و كذلك أهل النار لا يخطر لهم خاطر خوفاً من عذاب أكبر مما هم عليه إلا و يكون فيهم ذلك العذاب و هو خطور المخاطر؛ فإن الدار الآخرة تقتضى تكوين

* قوله: «مادية و جهات» والصواب: مادية بل جهات. و قوله: «هو شئوناته إلهية بحكم كل يوم» و الصواب: و شئوناته إلهية بحكم كل يوم الخ.

الأشیاء حساً بمجرد حصول الخاطر و الهم و الإرادة و الشهوة كل ذلك محسوس و ليس ذلك فی الذکيا أعنی الفعل بمجرد الهمّة لكل أحد انتهى كلامه. و من عرف کيفیة* قدرة الله فی صنع الخیال و ما تجده النفس بل توجده بإذن الله من صور الأجرام العظيمة و الأفلاك الجسمية الساكنة و المتحركة و البلاد الكثيرة و خلانقها و أحوالها و صفاتها فی طرفة عين هان علیه التصديق.

* قوله: «و من عرف کيفیة...» من مبتدأ، و عبارة آخر الکتاب أعنی هان علیه التصديق، خبره. و آخر دعواهم أن الحمد لله ربّ العالمین.

روز دوشنبه ۲۹ ماه رجب ۱۳۹۱ هـ ق مطابق ۱۳۵۰/۶/۲۹ هـ ش شروع به تدریس اسفار و تعلیقات بر آن از ابتدای مجلد اول در حوزه علمیه قم - صانها الله عن التصادم - شده است، و در شب سه شنبه هفتم شهر الله المبارک ۱۴۰۵ هـ ق مطابق ۱۳۶۴/۳/۷ هـ ش در قم اختتام یافت که در چهارده سال این دوره اسفار را به طور کامل تدریس کرده ایم و این تعلیقات را بر آن نگاشته ایم. و أنا العبد: حسن حسن زاده آملی.

**Al-Hikmat Al-Mota'aliya
FI Al-Asfār Al-Aqliyah Al-Arba' a
VOL-6**

Fi Al-Asfär Al-Aqliyah Al-Arba'a

VOL-6[illegible]

او کہ حمود عارف و سالک بود شاعر سادق عرفانی حقیقی الفی حد و بندش را برساند
سرمه‌ای چنان نگاشته‌اند که الفی الله چنان مجید و مبدی (ص ۱۵)

۱- امور عامه در مذهب و تسبیح و تحمید او

2- عدم تطبیق شغل مشغولات کم و کثرت و بیفایده مشغولات غیر دینی و مادیات و حواس و

تقریر: ۱۵۰۰

٢- علوم الهي بالاشباح حصص رب حيدر حيدر الله المخلص الرب، احب الوحيه، عشت

د.ع. موالی

٢- الشاهد نفس السيد / بشدة الحزن والاحزان وراحلة الامير في بعض اوقات

و اما کتاب حاضر شرح کتبلی است که در صدر الجاهلیه است که به دست واری عظم

رئیس فاسوف سرور گدو غازی، مالک و معاصر آیه الله حبیب حسین رازنده آملی، پیرامانی

عبدان بنیست مؤلف در رشتهٔ شعر و در ابتدا استاد و یکی از استادان مبدع حوزهٔ علمیه و

مفسران طبر از اول به شمار آتی و در هر یک از این مفسران تفاسیر متعدده و بطور

كتاب من كتاب شريف يدعى اسماء، لادارة ديمة طفلات واداسحوا على راحة قلبه يوصيه

مسئله دیگر برای ترک سیگار، معادله کتاب مذکور از نظرات ارزشمند این عالم بزرگ:

پہرہ پوشی کے نام پر

